TRILOGIA COSMOLOGICĂ

Blaga

Diferențialele divine
Aspecte antropologice
Ființa istorică



HUMANITAS

LUCIAN BLAGA (Lancrăm-Sebeș, 9 mai 1895–Cluj, 6 mai 1961). Face școala primară germană la Sebeș (1902–1906) și liceul „Andrei Șaguna“ la Brașov (1906–1914). Debutează în ziarele arădene *Tribuna* cu poezia *Pe țărm* (1910) și în *Românul* cu studiul *Reflexii asupra intuiției lui Bergson* (1914). Urmează cursurile Facultății de teologie din Sibiu și Oradea (1914–1916). Studiază filozofia și biologia la Universitatea din Viena (1916–1920), obținînd titlul de doctor în filozofie și biologie. Revine în țară în ajunul Marii Uniri. Publică la Sibiu placheta de versuri *Poemele luminii* și culegerea de aforisme *Pietre pentru templul meu* (1919). Prima dramă, *Zalmoxe*, apare în ziarul *Voința* (1920). Academia Română îi decernează Premiul Adamachi pentru debut (1921). Universitatea din Cluj premiază piesa *Zalmoxe* (1922). I se tipăresc primele traduceri de poezie în revista cernăuțeană *Die Brücke* (1922). Redactor la ziarele *Voința* și *Patria*, membru în comitetul de direcție al revistei *Cultura*, colaborator permanent la publicațiile *Gândirea, Adevărul literar și artistic* și *Cuvântul* (1922–1926). Atașat și consilier de presă la Varșovia, Praga și Berna (1926–1936), subsecretar de stat la Ministerul de Externe (1936–1938) și ministru plenipotențiar al României în Portugalia (1938–1939). Academia Română îi conferă Marele Premiu C. Hamangiu pentru „opera dramatică și poetică“ (1935). Este ales membru activ al Academiei Române (1936). După Dictatul de la Viena se află în refugiu la Sibiu, însoțind Universitatea din Cluj (1940–1946). Conferențiază la Facultatea de litere și filosofie (1946–1948). Cercetător la Institutul de istorie și filosofie (1949–1951). Bibliotecar-șef (1951–1954) și director-adjunct (1954–1959) la filiala clujeană a Bibliotecii Academiei. Este înmormîntat în satul natal.

OPERA NEBELETRISTICĂ (volume de articole, eseuri și studii) în ordinea apariției: *Cultură și cunoștință* (1922), *Filosofia stilului* (1924), *Fenomenul originar, Fețele unui veac* (1925), *Ferestre colorate, Daimonion* (1926), *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoașterea luciferică* (1933), *Censura transcendentă* (1934), *Orizont și stil, Spațiul mioritic* (1936), *Elogiul satului românesc, Geneza metaforei și sensul culturii* (1937), *Artă și valoare* (1939), *Diferențialele divine* (1940), *Despre gândirea magică* (1941), *Religie și spirit, Știință și creație* (1942), *Despre conștiința filosofică* (1947), *Aspecte antropologice* (1948), *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (1966), *Zări și etape* (1968), *Experimentul și spiritul matematic* (1969), *Isvoade* (1972), *Ființa istorică* (1977).

LUCIAN BLAGA

TRILOGIA COSMOLOGICĂ

DIFERENȚIALELE DIVINE
ASPECTE ANTROPOLOGICE
FIINȚA ISTORICĂ



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0778-4

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

TRILOGIA COSMOLOGICĂ cuprinde eseurile *Diferențialele divine, Aspecte antropologice* și *Ființa istorică.*

Studiul *Diferențialele divine* a fost publicat inițial în 1940 la București de Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol I" în colecția „Biblioteca de Filosofie românească".

Potrivit „Prefeței" scrise de Lucian Blaga cu un an înainte, eseul urma să facă obiectul părții I din TRILOGIA COSMOLOGICĂ, aflată la acea dată în stadiu de proiect.

În 1990, editurile Librairie du Savoir (Paris) și Roza Vînturilor (București) au publicat în franceză o versiune adaptată a *Diferențialelor divine,* semnată de Thomas Bazin, Raoul Marin și Georges Piscoci-Danesco.

Studiul *Aspecte antropologice* a format materia cursului „Filosofia culturii" ținut de Blaga la Facultatea de litere și filosofie din Cluj în anul universitar 1947/1948. Dactilograma a fost litografiată în 1948 sub egida Uniunii Naționale a Studenților din România, Centrul studențesc Cluj.

Testamentul editorial redactat de filozof în 29 august 1959 fixează eseul în partea a II-a a TRILOGIEI COSMOLOGICE.

În 1976, Editura Facla (Timișoara) a publicat textul în volum sub îngrijirea lui Ion Maxim.

Inițial, studiul *Ființa istorică* urma să fie tipărit în partea I din TRILOGIA PRAGMATICĂ. Testamentul editorial îl așază în partea a III-a a TRILOGIEI COSMOLOGICE. În legătură cu acest eseu, Lucian Blaga scrie: „De cîteva luni [1959, *n.n.*] lucrez la

cea din urmă carte făcînd parte din trilogiile mele filozofice. Titlul ei va fi *Ființa istorică*. Începusem această carte încă în timpul războiului. Evenimentele m-au împiedicat să trec dincolo de primele patru capitole..."[1]

Capitolele „Despre permanența istoriei", „Despre istoriografie", „Fenomenul istoric", „Organism și societate" au apărut în numerele 5 & 6/1943 și 1 & 2/1944 în revista sibiană *Saeculum* al cărei director era Lucian Blaga.

Manuscrisul a fost dactilografiat în 1960 și publicat de Editura Dacia (Cluj-Napoca) în 1977 sub îngrijirea lui Tudor Cătineanu.

În 1988, Editura Minerva (București) reunește cele trei eseuri în vol. 11 al seriei de *Opere*, îngrijit de Dorli Blaga.

Volumul de față reproduce integral *Diferențialele divine* după ediția din 1940, *Aspecte antropologice* după textul litografiat în 1948 și *Ființa istorică* după manuscrisul, perfectat în 1959, aflat în custodia Muzeului Literaturii Române. *Ființa istorică* include și pasajele omise în dactilogramele care au stat la baza edițiilor din 1977 și 1988.

Textul respectă în linii mari normele recomandate de *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, Editura Academiei, București, 1982, și anume:

— numele proprii au fost transcrise conform reglementărilor actuale; cuvintele/expresiile în limbi străine au fost redate în cursive;

— alternanțele morfologice au fost unificate în favoarea variantelor acceptate: *atare, care, oare(și)care, cel mai adesea* nu au schimbat desinența la plural;

— majoritatea substantivelor terminate în *-une*, cum ar fi *contrareformațiune, mutațiune, sublimațiune* etc., s-au tipărit în forma scurtă: *Contrareformă, mutație, sublimare*;

— genitivele substantivelor feminine de tipul *fugei, ideei, genezii* au devenit *fugii, ideii, genezei*;

---

[1] Cf. Lucian Blaga, „Notă asupra ediției", *Opere*, vol. 8 (îngrijit de Dorli Blaga), Editura Minerva, București, 1983, p. 59 (*n.ed.*).

— cuvinte ca *aşişderea, archivă, rassă, ghiară, iperbolă, phalic, frondeur, princepe, esperienţă, quantă, destilat* ş.a.m.d. s-au ortografiat *aşijderea, arhivă, rasă, gheară, hiperbolă, falic, frondor, principe, experienţă, cuantă, distilat*;

— forme verbale precum *împiedecă, umplă, seziseazǎ, sprijineşte, dezvăleşte* au fost substituite cu *împiedică, umple, sesizează, sprijină, dezveleşte*.

Au fost păstrate unele forme de limbă caracteristice perioadei interbelice sau proprii autorului: pluralele *etiopi, inzi* (pentru *etiopieni, indieni*), *cercetor, istorician* (pentru *cercetător, istoric*), *decemvrie, periferial*, ori *tablă, încheietură* (în sensul de *tabel, încheiere*) etc.

Au fost întregite informaţiile eliptice din notele de subsol.

Inadvertenţele de redactare şi punctuaţie au fost îndreptate tacit.

Prin amabilitatea Muzeului Literaturii Române, proprietarul Fondului Lucian Blaga, am putut consulta caietele şi dosarele cu „notele de lucru" consemnate de filozof în perioadele de elaborare a studiilor. Publicăm în *Adende* (pp. 163–167, 333–336, 508–515) o selecţie din însemnările care completează materia eseurilor.

Dna Dorli Blaga ne-a oferit cîteva file manuscrise inedite nedatate, intitulate „Somn metafizic", cuprinzînd unele consideraţii ale autorului trilogiilor cu privire la istoria şi mentalitatea românilor; ele se regăsesc în pp. 511–515.

Le mulţumim pe această cale pentru contribuţia generoasă adusă prezentei ediţii.

EDITURA

I

DIFERENȚIALELE DIVINE

PREFAȚĂ

Autorul acestui studiu a urmărit încă din cea dintîi tinerețe planul unui vast sistem metafizic. Ceea ce întrezărise numai vag și ca o arătare la început a luat ființă. Clădirea a fost durată încetul cu încetul și din mai multe părți deodată. Acum a venit rîndul cupolei. În adevăr, viziunea s-a amplificat pas cu pas, în cercuri tot mai largi, pentru ca în cele din urmă să se reverse în priveliștea desfășurată în paginile de față. Desigur, o teorie metafizică s-a mai propus și în Censura transcendentă *și în* Geneza metaforei și sensul culturii *sau în* Artă și valoare, *dar ideile metafizice expuse în volumele anterioare, impunîndu-și particulare îngrădiri, privesc numai anumite fragmente sau ținuturi ale existenței (cunoașterea, cultura, valorile). După cum oricine va recunoaște, metafizica nu e însă împlinită fără de o viziune de ansamblu de natură „cosmologică". Rotunjirea aceasta nu a fost pierdută nici o clipă din vedere, și o asemenea întregire decisivă se încearcă în prezentul studiu. Volumul concepției metafizice a crescut cu fiecare nou ținut luat în cercetare. De astă dată se va construi cercul ultim, menit a închide în ocolul său pe toate celelalte.*

Planul sistemului este următorul:

I. TRILOGIA CUNOAȘTERII
- *1.* Eonul dogmatic
- *2.* Cunoașterea luciferică
- *3.* Censura transcendentă

II. TRILOGIA CULTURII
1. Orizont și stil
2. Spațiul mioritic
3. Geneza metaforei și sensul culturii
III. TRILOGIA VALORILOR
1. Artă și valoare
2. (Proiect)
3. (Proiect)
IV. TRILOGIA COSMOLOGICĂ
1. Diferențialele divine
2. (Proiect)
3. (Proiect)
V. TRILOGIA PRAGMATICĂ
1. Ființa istorică *(în lucrare)*
2. (Proiect)
3. (Proiect)[1]

Cu alte cuvinte, sistemul culminează în studiul de față, dar nu se încheie cu el. Sigur e totuși că viitoarele lucrări se vor închega de-acum în coordonatele date, ceea ce după constituirea concepției cosmologice nu e decît prea firesc.

Scriind acest studiu de metafizică cosmologică, autorul s-a străduit să-și scutească pe cît cu putință cititorii de prea multe

---

[1] În anul 1959, Lucian Blaga a dictat Corneliei Blaga următoarele:
„Prin anii '35 intenția mea era să-mi dezvolt ideile filozofice în cinci trilogii. Cîteva au apărut, părți din celelalte au fost redactate. Acum [...] am hotărît să reduc planul trilogiilor, fixîndu-le la *patru.*"

TRILOGIA CUNOAȘTERII, TRILOGIA CULTURII și *TRILOGIA VALORILOR* (1. *Știință și creație*; 2. *Gândire magică și religie*; 3. *Artă și valoare*) apăruseră în volum în anii 1943, 1944 și 1946.

Testamentul editorial prevedea pentru a patra trilogie următoarea împărțire:

TRILOGIA COSMOLOGICĂ
1. *Diferențialele divine*
2. *Aspecte antropologice* (litografiat)
3. *Ființa istorică* (manuscris)

Informațiile au fost preluate din Lucian Blaga, „Notă asupra ediției", *Opere*, vol. 8, ed. cit., pp. 57–58 (*n.ed.*).

trimiteri la lucrările sale apărute mai înainte. Cu toate acestea, înțelegerea unora dintre capitole va fi mult înlesnită de o astfel de lectură. În orice caz, o „critică" a întregului sistem nu se poate face în chip cinstit decît după studierea tuturor volumelor în care a fost expus. De notat mai este că unele capitole ale studiului vor fi pe larg dezvoltate în viitoare opere potrivit planului stabilit.

Încă vreo cîteva observații pregătitoare. S-a vorbit în Eonul dogmatic *și în* Cunoașterea luciferică *despre o metodă specială de captare a misterelor ca atare, despre „minus-cunoaștere". Pînă acum autorului nu i s-a oferit încă prilejul de a aplica metoda în chestiune, rezervată în primul rînd unor ultime probleme de metafizică. De astă dată, metoda, pusă în lumină sub unghi epistemologic în lucrările amintite, se realizează într-o plăsmuire metafizică în consecință. În acest chip, epistemologia își găsește întîia oară și o aplicație „metafizică".*

Cititorii, urmărind cu atenția cuvenită expunerile, vor avea ocazia să judece unele rezultate mai de detaliu, date publicității și în studii anterioare nu numai pentru ele înșile, ci și în lumina unei perspective de ansamblu. Printr-o astfel de situare, amănuntul dobîndește totdeauna un spor de semnificație. Dar un asemenea spor de semnificație a amănuntului împrejmuit de toate părțile de chenarul unei viziuni integrale este hotărîtor pentru soarta teoretică a amănuntului. Felul cum se împletește un detaliu oarecare în „întregul" unei concepții poate asigura cariera originală a detaliului și diferențierea acestuia față de vreun amănunt aparent asemănător care aparține totuși, prin toată semnificația sa, altor sisteme.

Ideile filozofice ale autorului au stîrnit în ultimii ani un necontestat interes, dar și unele gesturi adverse. S-au rostit cîteodată și grele sentințe de nonacceptare a unora dintre idei, pentru motivul că gîndurile desfășurate ar fi roase de „contradicții". Dar goana aceasta după „contradicții" nu e decît un semn de foarte juvenilă sterilitate a inteligenței critice. De obicei „contradicțiile" sunt părelnice și nu cer, în adevăr, decît o muncă și binevoitoare schimbare de perspectivă, pentru a reduce la tăcere pe turbulenți. Autorul a refuzat cu încăpățînare

să intre la sfadă şi-n polemici, fiindcă, cu învoirea oricărui cititor de bună-credinţă, găseşte că e mai util să-şi vadă de treburile constructive. Nu s-au găsit oare şi critici în stare să-şi exprime bănuiala şi neîncrederea faţă de valoarea filozofică a ideilor numai fiindcă acestea ar fi „prea frumos“ prezentate? Cu astfel de graţiozităţi se răsplăteşte efortul susţinut întru cucerirea unui stil.

Un cuvînt de caldă mulţumire se cuvine aici drei Ecaterina Focşeneanu pentru preţiosul ajutor la corectarea şi realizarea tehnică a lucrării.

Cluj, decemvrie 1939 L.B.

MODELELE GENEZEI

Lărgirea necurmată a frontului preocupărilor trebuia în chip oarecum firesc să ne îndrume la un moment dat și spre problema genezei cosmice. Din nefericire, ținutul acesta umbros și plin de ruinele ciclopice ale problematicii cosmologice nu e decît prea puțin cercetat de la un timp încoace. Tema, deși mai păstrează ceva din prestigiul ei arhaic, e ocolită cu oarecare sfială din partea filozofilor. Întrebările primordiale — sunt ele în adevăr căzute definitiv în desuetudine sau poate că, pentru o bucată de vreme, au obosit numai focurile îndeletnicirii speculative? Sub năvala de avertismente ale criticismului, gîndirea ultimului veac s-a complăcut într-o stare de timiditate metafizică. Timidității i s-a spus cîtva timp prudență. Cum însă absența apetitului speculativ se prelungește din cale-afară, noi credem mai degrabă că această timiditate e semnul unei infirmități. Un organ în divorț cu exercițiul se stinge ca ochiul ținut la un regim de noapte. Asemenea spectacole nu cer însă să fie privite cu brațele încrucișate, ci invită mai vîrtos la luarea unor măsuri de îndreptare. Filozoful are desigur latitudinea de a se apleca să examineze limitele pe care o înaltă rînduială le impune cunoașterii. Urmează însă de aici că filozoful trebuie să-și sugrume numaidecît toată patima azurie cu care cerul l-a dăruit? Obîrșia lumii, sau geneza celor văzute și nevăzute! Tema poartă pe trupul ei rune și răni. Rune cu semnificații pierdute — cine le va tămăci din nou? Răni dobîndite în lupta cu toate îndoielile — cine le va vindeca?

Recunoaștem din plin că momentul istoric al criticismului e ireversibil. Și mai recunoaștem că de această împrejurare va trebui să ție seama orice nouă filozofie sau orice viitoare teologie. Ar fi o mare greșeală să se creadă că un Kant a trăit degeaba. Omul a devenit o ființă de două ori mai trează pe urma eforturilor criticiste; nu știm însă de ce visurile omului n-ar putea să devină la rîndul lor, și ele, de două ori mai adînci sau mai înalte! Dacă o dată cu criticismul s-a declarat în om un categoric și binevenit spor de conștiință, nu înțelegem de ce acest spor trebuie neapărat să fie însoțit de sterilitate! Să facem loc, cît mai mult loc, criticii! Să facem loc, cît mai mult loc, metafizicii! Lozincile, deși opuse, ar putea să se țină reciproc în echilibru, împrumutînd preocupărilor spirituale o tensiune de boltă. Fie popasurile făcute pentru dobîndirea unei depline lucidități tot atîtea prilejuri de nou și iarăși nou avînt constructiv!

Făcînd pomelnicul sistemelor defuncte, vom însemna că cel din urmă sistem cosmologic care a dominat intelectualitatea europeană, a fost „materialismul energetic". În ciuda tuturor reacțiilor spiritualiste, vitaliste, idealiste și chiar în ciuda rezervei pe care un anumit criticism, ajustat la nevoile epocii, a izbutit să o impună față de orice metafizică, inclusiv deci față de materialismul energetic, nu s-ar putea spune că intelectualitatea europeană e vindecată de această concepție. Ea a pătruns cu intensitate de psihoză. Avem chiar certitudinea că majoritatea oamenilor de știință, de obicei de o extremă naivitate în problematica metafizică, profesează, în ascuns sau pe față, una din variantele materialismului energetic. Prin ce se caracterizează toate aceste variante ale materialismului energetic care nu dezarmează nici în fața evidenței? Autorii concepției la care ne referim erau stăpîniți de o ambiție pe care astăzi începem să n-o mai înțelegem, de ambiția de a recurge pentru explicarea lumii la datele cele mai grosolane promovate la rang de principii. Procedeul ni se pare grav pervertit de spiritul plebeu al veacului. În „etajele" unui palat, plebeul nu vede decît o repetiție dezolantă a „subsolului". Materialismul energetic tunde toate existențele de „aura" lor și le privește de

jos în sus spunînd: „Dați-mi materia și energia ca să vă arăt cum, din amestecul acestor substanțe lipsite de orice însemne nobiliare și părăsite de Dumnezeu, se precipită ca într-o retortă spațiul cu toate fenomenele, viața cu toate speciile, gîndirea și simțirea cu toate modurile, adică lumea cu tot ce ea cuprinde." Cît privește faptele care ar refuza o asemenea reducție, ele sunt scoase cu forța din sala judecății și declarate simple amăgiri.

Cei ce își iau osteneala să răsfoiască puțin și prin istoria gîndirii umane se dumiresc degrabă. Logica „explicației" n-a fost în toate timpurile aceeași. Din contră, logica explicației se schimbă, stînd sub poruncile ceasului. În orice caz, a „explica" un *lucru* nu a însemnat totdeauna tendința de a răstălmăci „etajul" prin „subsol", „întregul" prin „parte", sau alte asemenea operații. În ampla desfășurare a modurilor sale, „logica explicației" se menține nealterată printr-un singur aspect. „A explica un lucru" este în ultimă analiză tentativa de a reduce lucrul la „*altceva*" decît este el datorită *înfățișării sale date*. Termenii explicatori, înainte de a fi revelați ca atare, sunt un ce „ascuns". A explica un lucru înseamnă a scoate la iveală un luciu din negrul fîntînii. Explicația *desființează* într-un fel lucrul explicat, fiindcă ea caută să-i pună altceva în loc, adică „*ființa*" lui *secretă*. Deosebim de fapt trei mari tipuri de explicație. Avem mai întîi explicația unui lucru prin „mai puțin" decît este el; un procedeu întemeiat pe premisa că existența *ascunsă* ar fi calitativ și sub unghiul complexității mai săracă decît aceea care ni se arată. Ar fi apoi explicația unui lucru printr-un „echivalent", printr-un echivalent sub unghi calitativ și sub unghiul complexității de aceeași bogăție ca și lucrul explicat. Și pe urmă ar mai fi explicația unui lucru prin „mai mult" decît este el, ceea ce presupune un *ascuns* de superioară calitate și complexitate în asemănare cu *arătatul*. Din punct de vedere pur logic, explicația e explicație în oricare din aceste cazuri. Nici unul din aceste moduri nu-și trădează misiunea; cu o condiție, firește: „mai puținul", „echivalentul" sau „mai multul" *explicator* trebuie să fie altceva decît lucrul *explicat*. Punînd o asemenea condiție procedeelor explicative,

ne-am așezat la adăpost față de eventuala bănuială că am face elogiul tautologiei. Cea mai importantă condiție pur logică de îndeplinirea căreia atîrnă, printre altele, valabilitatea unei explicații este aceea ca termenii explicatori să nu fie o simplă repetiție a faptului de explicat. Despre logica explicației am vorbit pe larg în studiul intitulat *Cunoașterea luciferică*. Nu vom repeta tot ce am spus în acel studiu, dar, cum atinserăm chestiunea procedeelor explicative, se impune poate însă o observație, și anume: o explicație nu e supusă numai criteriilor logice, ci și unor operații de „verificare", directă sau indirectă, prin *experiență*. În procesele explicative, experiența se constituie așadar și ea ca instanță, totuși nu ca instanță absolută. Căci datele experienței sunt, și ele, susceptibile de „interpretare". Experiența dînd loc, prin latura ei empirică, la fel și fel de posibilități de tălmăcire, e natural să nu ne poată pune la dispoziție un criteriu de control absolut. Experiența e în stare să aducă mari servicii, fiind pusă în subordine față de anume idei teoretice, dar experiența manifestă în același timp și o extraordinară infidelitate față de ideile teoretice. O experiență zice astăzi „da" la interpretarea ce i se dă în lumina unei idei, pentru ca mîine aceeași experiență să răspundă „da" la interpretarea prin altă idee. Cuvîntul experienței e mărturie, dar mărturia ei nu e sfîntă. Această precară situație se datorează împrejurării că în procesele mari de cunoaștere experiența nu este niciodată un „ce" complet prin sine însăși; experiența e totdeauna numai un „*ce*" care cere un *context*. Chiar și în explicațiile zise „științifice", experiența se constituie doar ca o instanță relativă, admițînd totdeauna posibilitatea unei noi interpretări. Cît privește explicațiile *metafixice*, acestea se afirmă prin procedee în cadrul cărora experienței îi revine o funcție și mai micșorată, adică un rol mai mult negativ. Cînd datele experienței contrazic fățiș o interpretare metafizică propusă, experiența are în adevăr un drept de veto. Rolul acesta negativ al experienței, ca instanță în cunoașterea metafizică, e clar și pe deplin asigurat. Explicațiile metafizice nu aspiră însă în aceeași măsură ca explicațiile științifice să obțină o confirmare *pozitivă* din partea experienței. O explicație

metafizică este, prin însuși locul unde ea se instalează, osîndită mai mult la probe eliminatorii din partea experienței, decît la probe menite s-o întărească. Despre o explicație metafizică se poate spune, în cazul cel mai bun, doar atît: că experiența n-o contrazice. Orice concepție metafizică va trebui să fie deci totdeauna însoțită de conștiința că ea „încapsulează" experiența, depășind-o enorm prin conținutul viziunii sale ideative. Aceasta e situația din care nu suntem însă deloc dispuși să scoatem vreo concluzie descurajantă pentru tentativele metafizice. Istoria ne arată că exigențele metafizice ale omului nu pot fi niciodată înțărcate. Interregnurile metafizice au fost totdeauna de scurtă durată. Ba suntem chiar de părerea că asemenea interregnuri n-au existat de fapt niciodată. Căci fără de o metafizică, declarată sau latentă, omul nu poate exista. În istorie nu s-a declarat niciodată o vacanță metafizică. Omul va opta în veci pentru o vedere sau alta despre lume (fie abstract-constructivă, fie mitologică), iar pentru a-și domoli puțin simțul de răspundere ce-l datorează propriei sale lucidități, omul va imagina pe cît cu putință concepții care să nu fie contrazise de experiență. Cînd date empirice inedite încep să se împotrivească unei concepții metafizice, omul nu va renunța la metafizică în general, ci va căuta doar să închege de pe noi poziții o nouă viziune. Acest destin îl vor lua asupra lor chiar și aceia care nu sunt împăcați cu el. Astfel, metafizica nu se legitimează prin puterea ei îndoielnică de a-și ajunge obiectul, ci mai curînd prin puterea ei de a fi un coeficient alcătuitor al subiectului. Metafizica nu se justifică totuși prin nevoia de autoamăgire a insului sau a subiectului singular, cît prin necesități umane mai presus de orice veleități sau înclinări personale. Metafizica e un corolar al felului uman în genere, nu al felului „temperamental" sau „personal" al cutărui sau cutărui individ. În metafizică răspunde însuși modul ontologic al omului îndeobște. Metafizica nu e protuberanța pîlpîitoare a unei fragile subiectivități psihologice, nici cristalul unei năluciri în încăperea căruia s-ar refugia cutare decepționat. Metafizica e expresia și afirmarea

veșnic reînnoită a unui mod existențial care ține constitutiv de ființa omenească.

Problema pe care o luăm în cercetare este așadar aceea a genezei lumii. Trebuie să fi existat o geneză? Avem desigur latitudinea să ne închipuim lumea și ca o permanență, din totdeauna și fără de sfîrșit, susceptibilă de multe schimbări în mărunțișurile ei, dar inalterabilă în mare. Se va vedea însă că lumea însăși, cu structurile și cu articulațiile ei date, e mai accesibilă unei ofensive lămuritoare dacă admitem o „geneză". Fapt e apoi că perspectiva genetică facilitează enorm abordarea problemelor cosmologice în general. Istoria cugetării omenești enumeră o mulțime de viziuni cosmologice. De cîte ori s-a admis o geneză a lumii, procesul a fost închipuit, fără excepție, potrivit unui model luat din lumea de toate zilele. Geneza lumii a fost văzută totdeauna analogic, pornindu-se de la unul din multele procese genetice empirice. Interesant e că în probleme de amănunt care se referă la fenomene precise, teoreticienii au izbutit adesea să se scuture de vraja unor modele prea concrete. Icoana palpabilă stăpînește însă cu putere imaginația teoreticienilor cînd e vorba de geneza lumii, deși poate că tocmai în acest caz ar fi necesară o distanțare cît mai răspicată față de orice imagine fenomenală. Asemenea modele fenomenale, plivite cu toată grija din lumea empirică și promovate apoi în arhetipuri de geneză cosmică, sunt multe. Iată la întîmplare cîteva:

1. Procesul genezei biologice constituie temeiul unui astfel de arhetip cosmogonic. O ființă vie, mărginită în spațiu și în timp, dă naștere altor ființe vii care se mențin în cadrul aceluiași tip formal. De exemplu, insul uman e autorul altor inși, cel puțin de același tip, dacă nu perfect similari. Concepții cosmogonice care s-au inspirat pornind de la icoana genezei prin filiație găsim multe, mai vîrtos în mitologiile originare păstrate încă în memoria popoarelor sau în documentele istoriei. Sub auspiciile acestui arhetip s-au plăsmuit o puzderie de cosmogonii. O pereche de zeități devine adesea punctul de obîrșie al tuturor existențelor. Procesul fecundării,

oul sau sămînța la începutul lumii, sunt imagini frecvente. Principiile cosmice sunt văzute dual după chipul și asemănarea tatălui și al mumei. Un adevărat arbore genealogic se înfiripă astfel, lumea cu făpturile ei luînd înfățișarea unei familii divine. De o înflorire deosebită s-a bucurat modelul procreării în sistemele alegorice ale gnosticilor care căzuseră pradă unei violente obsesii sexuale. În unele mitologii, se întîmplă să fie la început numai tatăl sau numai muma. O ilustrație de înaltă sublimare a variantei ne oferă chiar metafizica creștină, dar aici nu e vorba de geneza lumii, ci de un secret proces intratrinitar: Tatăl dă naștere Fiului mai presus de orice proces vremelnic.

2. Tehnica „facerii unui lucru" a servit și ea ca punct de mînecare pentru concepții cosmogonice. Un autor întruchipează ceva într-o materie existentă, potrivit unui plan prealabil. În analogie cu facerea meșteșugită și cu procedeele ei, se admite o materie primară din care cineva ar alcătui lumea ca un arhitect, ca un artist sau ca un meșteșugar. Un asemenea făcător este Duhul, care plutește la început peste noianul de apă în fundul căruia stă ascuns pămîntul din care El va plămădi lucrurile, văzutele și nevăzutele. Din patrimoniul inalienabil al filozofiei face parte concepția demiurgică a lui Platon. Ea se clasează singură la acest capitol. Lumea concretă e făcută, după mitul platonic, de un spirit al lumii (Demiurg) care lucrează potrivit icoanelor din lumea Ideilor eterne, perfecte și fără schimbare, într-un material gata de a accepta asemenea tipare. Concepția demiurgică ce are ca model facerea unui lucru din „ceva" de către „cineva" a condus la variante care nici astăzi n-au căzut cu totul în desuetudine.

3. Procesul „emanației" unui fenomen dintr-un izvor este un alt model mult folosit în istoria teoriilor cosmogonice. Facem abstracție de procesele radioactive și luăm emanația în accepția sa obișnuită și fără de pretenții științifice, înțelegînd prin acest cuvînt procese cum ar fi: împrăștierea căldurii dintr-o vatră, țîșnirea scînteii din cremene sau a razelor din discul solar, alcătuirea pînzei din trupul păianjenului și așa

mai departe. Diverse viziuni cosmogonice, de natură vădit mitologică sau cîteodată de trudnică elaborare abstractă, au recurs la astfel de imagini spre a ilustra metafizic geneza lumii. Imaginea poetic-sugestivă a emanației razelor din rotundul solar este prin frumusețea ei intrinsecă o icoană arhicunoscută, servită cu pedagogică stăruință de către neoplatonici și famulii[1] lor medievali, pentru a lămuri geneza ipostazelor metafizice ale unității supreme și, în cele din urmă, pentru a lămuri însăși geneza lumii. Să nu uităm că, pentru autorii concepțiilor cosmogonice în chestiune, metafora avea aproape o putere de argument. În unele cosmogonii indiene, lumea se compune din însăși substanța lui Brahman, ca emisiunea diafană a rețelei din trupul păianjenului. Comparația e adorabilă și, cu toată puținătatea ei, ea are în belșugul de comparații al Răsăritului acuitatea unui foc astral printre pietrele unei diademe.

4. Producerea visului sau a unei halucinații, ca procese sufletești, a oferit de așijderea termeni analogici întru elucidarea procesului cosmogonic. Individul uman se transpune de la sine, în chip firesc și intermitent, în stare de vis sau, excepțional, într-o zare halucinată. Visul și halucinația sunt proiecții subiective și fără de temei în afară. La fel, lumea empirică obișnuită ar putea să se producă într-un eu mai adînc al nostru, ca un imens vis sau ca un tot iluzoriu. Nu discutăm valoarea analogiei, ci constatăm numai prezența istorică a unor concepții cosmologice clădite pe o astfel de analogie. Asimilarea lumii cu visul a alcătuit mai ales în cultura indiană un punct de atracție pentru poeți și gînditori. Mărturie arzătoare stau unele mituri străvechi și cugetarea filozofică desfășurată în *Upanișade* sau în comentariile vedantiștilor.

5. Viziunea produsă prin hipnoză, adică printr-un proces care sare de la un subiect psihic asupra altuia, e un fenomen interesant ce merită de asemenea să fie invocat în această

---

[1] De la subst. lat. *famulus* = slujitor, supus docil; sensul folosit e cel de emul, urmaș fidel, epigon (*n.ed.*).

ordine de idei. Nu știm dacă viziunea produsă prin hipnoză a fost vreodată conștient utilizată ca ilustrare a procesului cosmogonic. Nimic nu ne împiedică totuși să operăm noi înșine o apropiere între procesul hipnozei și gîndul care stă de exemplu la baza sistemului filozofic al lui Berkeley. Episcopul Berkeley afirmă că lumea empirică, cu elementele ei calitative și formale, este o existență pur psihică-subiectivă, un ansamblu de percepții produse în sufletul omenesc datorită unei influențe directe a divinității, iar nu a unor pretinse obiecte din afară. Potrivit concepției lui Berkeley, faptele se petrec, adăugăm noi, ca și cum am sta sub înrîurirea hipnotică a unei divinități care ar avea nu știm ce pricini secrete de a stîrni în suflete această imagine cu totul subiectivă a unui cosmos. Raportarea sistemului lui Berkeley la procesul hipnozei nu e deloc arbitrară, deși Berkeley însuși n-a făcut-o. De altfel, ilustrul episcop nici nu putea să facă apel la o asemenea imagine, fiindcă pe vremea lui nu se prea cunoșteau fenomenele parapsihologice, sau, dacă se cunoșteau, ele erau socotite mai mult ca un fel de miracole, fie dumnezeiești, fie drăcești. Dar apropierea ce o facem e oportună, fiindcă ne pune la dispoziție, printre altele, și un strălucit mijloc spre a deosebi mai limpede sistemul filozofic al lui Berkeley de orice sistem idealist, cum ar fi de pildă cel kantian. În sistemul kantian, conținutul sensibil al apercepțiilor este de asemenea socotit ca un „ce“ *subiectiv*, dar materialul sensibil e în același timp privit și ca un răsunet în noi al „lucrului în sine“, iar nu ca rezultat direct al unui demers divin, al unei hipnoze dumnezeiești, sau ca act de sugestie săvîrșit de un spirit absolut asupra sufletului individual.

6. Procesul revelării, datorită căruia un fenomen ascuns din diferite cauze se face vizibil sau perceptibil, luînd forme mai accesibile simțurilor noastre, ilustrează și el unele concepții cosmogonice. Sufletul cuiva, totdeauna ascuns, ni se revelează în expresia feții, fizionomia cu schimbările ei fiind ca fluturarea unor semne menite să ne comunice stări și gînduri. Vîntul invizibil se întrupează în roza indicatoare de

direcţii sau în pînza unei corăbii. Păunul îşi desface roata cu ochiurile şi cu minunile de culoare pentru a se arăta. Duhul de pe muntele Sinai s-a arătat în flăcările vegetalului solitar. Iată tot atîtea fenomene care pot să ilustreze plastic şi un gînd cosmogonic. În adevăr, concepţiile diverselor şcoli mistice islamice, de pildă, au nevoie de astfel de ilustrări. Lumea empirică, sensibilă, materială este, după doctrinele misticismului islamic, un simplu mijloc vestimentar cu ajutorul căruia Dumnezeu se face accesibil simţurilor noastre, El care pentru simţurile noastre este insesizabil în sine. Lumea e revelarea substanţei divine, care îmbracă înadins aspecte de care să putem lua act potrivit constituţiei noastre. „Lumea" ar fi o *adaptare* intenţionată a Divinului la capacitatea cognitivă a noastră!

7. Geneza din nimic a unui lucru, pe temeiul unui cuvînt sau al unui act magic, este de asemenea un model de geneză cosmică. Se va opina că geneze magice din nimic nu ne este dat să constatăm niciodată în cîmpul experienţei. Criticismul ştiinţific şi filozofic a compromis desigur definitiv ideea unei pretinse geneze din nimic. Dar noi nu vorbim despre geneza trecută prin filtrul criticii. Pe noi ne interesează experienţa primitivă şi naivă care vede aievea geneze din nimic, chiar dacă ele n-ar fi decît aparente. Primitivul nu vede tehnica, ci numai efectele prestidigitaţiei. Primitivului îi scapă ce se petrece după perdea. Dar magia e neapărat şi în toate cazurile înşelăciune? Cît priveşte fachirismul şi toate fenomenele sale, suntem încă departe de a şti cu certitudine în ce măsură ele se datorează unei hipnoze colective şi în ce măsură ele au un real substrat ocult. De altă parte, puterea psihologică a cuvîntului e prea cunoscută. În cultura folclorică şi în sufletul popular întîlnim nu numai „descîntecul", ci şi *efectele* sale absolut certe. Să nu uităm pe urmă că toate popoarele sunt în posesia unui patrimoniu milenar, aproape inatacabil, de credinţe magice, indiferent dacă ele corespund sau nu unei realităţi. Sufletul primitiv e îmbibat de această mentalitate. Nu e prin urmare de mirat că se găsesc în istoria gîndirii concepţii care închipuie pe Dumnezeu ca pe un suprem vrăjitor, făcînd

lumea din nimic, prin rostirea unui cuvînt magic, simplu numai pentru a se juca sau pentru a-și arăta puterea. Ba din mitologia egipteană aflăm că, anterior chiar primului zeu, a fost „numele" lui. Primul zeu s-a născut datorită puterii magice inerente numelui său.

Lăsînd să se perinde prin fața noastră principalele sisteme cosmologice pe care spiritul uman le-a imaginat, rămînem cu impresia că în toate cazurile se pornește de la un anume proces genetic fenomenal, empiric, parțial, izolat, pentru ca de aici să se facă saltul la întreaga sferă cosmică. De cîte ori lumea e concepută ca un „ce" înfăptuit pe o cale oarecare, s-a recurs întru limpezirea procesului la analogii empirice. Metafora, cu termenii obîrșiți în imediat, stă la baza oricărei concepții cosmogonice, cu excepția poate a acelora care închipuie lumea ca un dat din eternitate, ca un fapt ireductibil egal sieși în toate fazele. Supoziția ireductibilității lumii ni se pare mai mult rezultatul unei sfieli de a face un ultim efort intelectual pentru a o explica. Unui serios apetit explicativ îi este însă aproape inerentă perspectiva genetică. Dar această perspectivă s-a realizat din nefericire pînă acum totdeauna după chipul și asemănarea unui mod genetic *empiric*. Să împingem în aria atenției această propoziție: *Geneza lumii în general a fost asemuită felului genetic al unui infim fragment al lumii.* Nu e oare acest procedeu și abuziv și cam primar? Articularea unei astfel de întrebări este egală cu denunțarea procedeului. Lumea empirică e plină de moduri genetice total deosebite între ele. Cum ar mai putea atunci *întregul* lumii să fie obiectul unei explicații genetice pornite sub auspiciile unui *fragment* oarecare al ei? O vădită constatare și o mare nedumerire se unesc astfel într-o primă judecată de nonacceptare. Protestul pe care-l ridicăm în aceste considerații preliminare, pregătind o nouă teorie cosmogonică, se îndreaptă împotriva metaforismului cu substrat imediat și parțial. Să fim bine înțeleși. Nu refuzăm consimțămîntul nostru metaforismului în general, ci metaforei de obîrșie direct-empirică și prea unilaterală, într-o problematică de ultime subtilități și legată prin chiar termenii ei de un mare „întreg". Suntem invitați la un

efort explicativ care se așază în afară de modurile genetice empirice, căci numai o asemenea explicație poate sluji drept suport ascuns tuturor acestor moduri genetice pe care le știm din experiență și a căror sugestie trebuie s-o ocolim. Cert, o teorie cosmogonică nu se poate dispensa de metafore, dar ea va ajusta imaginile la care recurge în așa fel ca procesul cosmogonic să fie un proces *singular*. Se cere deci un act teoretic-constructiv care se leapădă de orice model grosolan. Metafora imediată, izvorînd dintr-un fragment al lumii empirice, nu mai poate satisface exigențele teoretice ale timpului cît privește problematica cosmogenezei. O explicație singulară, de un metaforism mai elaborat și mai distant în raport cu imediatul, este ceea ce suntem pe cale de a propune în paginile ce urmează. „Geneza lumii“ trebuie să fie un proces care nu are nici un echivalent simetric în lumea empirică.

MARELE ANONIM, GENERATORUL

Nu putem vorbi despre o geneză a lumii fără de a admite existența unui centru metafizic care este altceva decît lumea. Acestui gînd cu privire la un „centru metafizic“ al existenței în general, ne-am străduit, cînd cu ocoluri, cînd mai de-a dreptul, să-i dăm oarecare relief și în cîteva lucrări anterioare. Ideea e desigur de mult acreditată, dar ea îngăduie progresive conturări. Căutînd o denumire pentru acel centru copleșitor, dar de-abia adulmecat, am găsit că trebuie să facem uz de un termen menit în primul rînd să țină trează capacitatea noastră de nedumerire și ghicire. Am pornit la drum, spunîndu-i Marele Anonim. Termenul, dacă n-are valoare demonstrativă pentru existența designată, împreună totuși în sine tot ce sufletul nostru poate să dea acestei existențe presimțite, dincolo de orice lumină și de orice neguri, adică toată supunerea și toată uimirea. Marele Anonim este existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se

datorează orice altă existență. Călătorind prin noi înșine în căutarea lui, l-am bănuit la un moment dat și dincolo de noi. Pe urmă am fost nevoiți să-l gîndim cu accentul dislocat și cu greutatea tot mai mult dincolo de noi, în zone mai presus de toată făptura. Cititorii își aduc aminte desigur că uneori am sta la îndoială dacă Marele Anonim trebuie să-i zicem și „Dumnezeu". Ezitarea noastră e scuzabilă, căci Marele Anonim ne derutează prin apucăturile sale egocentrice și prin uzarea față de noi de unele măsuri a căror promptă calificare ar stîrni stupoare teologilor. Marele Anonim, abătîndu-se de la ceea ce pentru noi este suprem principiu de conduită, se apără nu numai de îndreptățita noastră curiozitate, dar și de înalta noastră afirmare pe care o credem sfîntă datorie. Vom vedea în acest studiu că egocentrismul Fondului Anonim depășește cu mult cele arătate. Concedem că nu ne stau la îndemînă spre a judeca o atare situație decît criterii foarte fragile și mai ales foarte omenești. Metafizica nu trebuie condamnată, fiindcă întrebuințează uneori cuvinte tari. De fapt, ea nu procedează ostentativ. Cuvîntul tare e mai mult semnul unei mirări că ea poate fi pusă la așa de grea cumpănă. Dar nici teologii nu au motive serioase de prea mare spaimă, căci aspectele care produc impresia că ne-am găsi la periferia unui fond demonologic permit sub un alt raport o reabilitare. Marele Anonim ia măsuri preventive pentru ca omul și creatura în general să nu se poată afirma decît în anumite limite. Totul se petrece ca și cum creatura ar putea, în lipsa măsurilor preventive, să devină primejdioasă pentru Marele Anonim. Dacă punem întrebarea legitimității măsurilor și interdicțiilor preventive în chestiune, nu vom mai șovăi nici un moment să recunoaștem că ele sunt pe deplin motivate nu numai sub unghiul centralismului anonim, dar și sub acela al echilibrului cosmic. Cu acest chip ajungem, făcînd un ocol, să înzestrăm pe Marele Anonim cu atributele divine, pe care, despoiați de perspectiva necesară, nu ne-am fi putut hotărî să i le acordăm. Dacă dăm cuvîntului o accepție mai elastică decît se obișnuiește, nimic nu ne va mai opri să spunem Marelui Anonim și astfel: Dumnezeu. Aceasta cu atît mai mult cu cît dincolo

de Marele Anonim nu întrezărim, oricît am pune mîna streașină ochilor, o existență și mai centrală.

Marele Anonim este un „tot unitar" de o maximă complexitate substanțială și structurală, o existență pe deplin autarhică, adică suficientă sieși. Avînd întru totul conștiința că propunem un mit metafizic, atribuim Marelui Anonim posibilitatea de a se „reproduce" *ad indefinitum*, în chip identic, aceasta fără de a se istovi și fără de a-și asimila substanțe din afară. Cu aceasta am formulat teza pe care vrem s-o așezăm în fruntea întreprinderii noastre speculative. E aici o proporție fundamentală pe care urmează să o punem la încercare. Ea n-are pretenții de dogmă, în sens obișnuit, și nici de rezultat suprem al unor inducții. Ea reprezintă doar o anticipație care poate să ceară consimțămîntul cititorului numai progresiv și în măsura în care ea va fi în stare să organizeze o viziune metafizică de mare amploare fără de a ajunge în conflict cu rezultatele experienței. Propoziția noastră inițială nu o vrem însoțită nici de acel mod de argumentare aparent stringent, dar ambiguu și plin de goluri, de care s-a abuzat cu atîta naivitate în metafizica ante- dar și postkantiană. Modul de argumentare la care facem aluzie, operînd cu noțiuni de limită și cu două fețe, nu se poate bucura într-un sistem metafizic de o valoare cu adevărat arhitectonică și constructivă cît de prețul unui decor. Iar de un asemenea decor ne putem dispensa fără pagubă. Cu propoziția noastră de temelie nu vrem să alimentăm nici alte nădejdi deșarte. Să nu aștepte nimeni din partea noastră bunăoară un discurs, pe cît de doct pe atît de inconsistent, cu privire la atributele „infinite" și „absolute" ale Marelui Anonim. Nu suntem deloc dispuși să urmăm pilda metafizicilor clasice care, cedînd ispitei, s-au lansat în jocul antinomiilor de neocolit. Cu noțiuni precum cele ale „infinitului" ori „absolutului" care înfloresc cu predilecție în ținuturile incerte ale speculației se poate bate apa în piuă, dar nu se mai poate spera să se clădească o metafizică pentru folosul zilei de astăzi. Ne vom feri de astfel de subtilități scolastice care nu au sfîrșit. De exemplu, vorbind despre „puternicia" Marelui Anonim, vom evita să spunem că este „absolută", ca

și cum nu s-ar putea gîndi alta și mai mare. „Absolută“ este această *puternicie* numai în înțelesul unui superlativ real, adică în sensul că ea este cu totul copleșitoare în asemănare cu puterile creaturii. N-am vrea așadar să se dea cuvintelor despre Marele Anonim o semnificație prea țeapănă. Cuvintele reprezintă aici de obicei superlative metaforice sub unghi uman, într-o priveliște ce depășește total proporțiile creaturale. Marelui Anonim îi atribuim așadar, potrivit complexității și plenitudinii sale, putința de a „genera“ un număr nelimitat de existențe identice. Acceptînd să luăm în considerare numai natura și posibilitățile firești ale Marelui Anonim, ar trebui să spunem că el nu este un creator de lumi, ci un generator de Dumnezei echivalenți. Marele Anonim ființează sub presiunea unei sarcini imanente lui, al cărei deznodămînt natural ar fi o nesfîrșită teogonie. Aceasta e premisa cea dintîi, pe care vom analiza-o la timpul său și sub unghi epistemologic ca expresie a unui mister potențat, dar care deocamdată e numai punctul de unde lansăm săgeata. Premisa la care aderăm, conștienți de rostul ei în procesul de precipitare a unui sistem cosmologic, rostește hotărîrea noastră de a înțelege „totul“ și „plenitudinea“ Marelui Anonim ca fiind înzestrate cu supreme posibilități și pe planul „generator“. Situația inițială presupusă ar permite formulări figurat-matematice în termeni care aparțin calculului ce și-a ales ca obiect transfinitul, dar, după cum spuneam adineaori, găsim mai înțelept sfatul să prevenim orice dialectică ce ar pasiona doar pe începători într-o asemenea problematică. Să repetăm teza nudă, pentru a face numaidecît un pas mai departe. Marele Anonim, existență de o copleșitoare complexitate și amploare, are prin sine însuși, fără a fi supus nici unei scăderi sau alimentări, putința să genereze *ad indefinitum* existențe de aceeași amploare substanțială și de aceeași complexitate structurală. Marele Anonim reprezintă un sistem autarhic deplin, el ființează ca un tot suficient sieși, dar, datorită plenitudinii sale, el e îndrumat spre generare reproductivă. Posibilitățile reproductive ale Marelui Anonim rămîn însă, grație unor măsuri speciale, o veșnică virtualitate, căci din dezlănțuirea procesului repro-

ductiv ar rezulta fie alte „toturi divine", adică tot atîtea sisteme autarhice care s-ar sustrage pazei şi controlului central, fie sisteme egocentrice care ar încerca să se subtituie întîiului şi tuturor celorlalte. În amîndouă cazurile s-ar declara, într-un fel sau altul, o gravă teoanarhie. Marele Anonim se găseşte astfel, din capul locului, într-un paradoxal impas. Este vorba aici despre un impas de perspectivă, impas anterior oricărei existenţe derivate, de a doua mînă. Impasul e prilejuit atît de ceea ce ar putea să aibă loc, cît şi de necesitatea evitării unor consecinţe egale cu dezastrul existenţei. Asemenea raţiuni de impas vor hotărî calea pe care va apuca Marele Anonim. Căci Marele Anonim nu se abandonează unui proces firesc, ci ia un drum poruncit de superioare considerente. Aici, în acest moment, intervine ceea ce s-ar putea numi „voinţa" Marelui Anonim, voinţa condusă de sfatul pe care el singur şi-l dă. Pentru a preîntîmpina procesul teogonic şi urmările anarhice, Marele Anonim îşi va paraliza înadins posibilităţile reproductive: şi anume pe o scară de maximă întindere. Marele Anonim este virtualmente un generator de „toturi divine" egale cu el însuşi, dar, pentru a salva centralismul existenţei, Marele Anonim nu se va manifesta decît prin acte reproductive cu obiectivul minimalizat; cu obiectivul minimalizat atît sub unghi substanţial, cît şi sub unghi structural. Aceste acte reproductive minimalizate sunt aşa-zisele acte „creatore" ale divinităţii care au fost cel mai adesea privite în analogie cu actele „creatoare de opere" ale *omului*. S-a strecurat în concepţiile despre actele creatoare ale divinităţii un penibil şi stîngaci antropomorfism. Desigur că fără de antromorfisme nu se prea poate dura o metafizică, totuşi nu încape îndoială că ele trebuie reduse pe cît se poate. Actele creatoare ale Marelui Anonim nu sînt nici acte creatoare din nimic, nici acte aplicate asupra unui material dat. Actele Marelui Anonim se numesc mai mult impropriu „acte *creatoare*", căci ele sunt în esenţă acte *reproductive*. Dar nici un act reproductiv al Marelui Anonim nu se declară, aşa cum ar putea, adică nici un act al său nu e generator răspicat al unui „tot divin". Marele Anonim intervine faţă de posibilităţile sale reproductive glo-

bale cu acte de anulare preventivă de maximă extensiune: numai așa Marele Anonim poate salva centralismul existenței. „Creaturile“ *directe* ale Marelui Anonim nu sunt, cu alte cuvinte, rezultatul unei voințe creatoare propriu-zise care ar purcede să realizeze din nimic „substanțe“ și „forme“; creaturile directe reprezintă efectul unor acte „reproductive“ ale divinității, *rămase nesuspendate de voința sa*. Voința Marelui Anonim, ca efort, nu e îndreptată spre creație, ci are ca obiectiv tocmai prevenirea unei prea mari amplori generatoare. Voința divină nu este decît substratul unor foarte ample operații eliminatorii sau de sistematică *degradare* și *decimare* a „posibilităților“. Grija de început a divinității nu este „creația“, ci *stăvilirea sau stingerea extremă a unui proces teogonic posibil.* Posibilitatea pozitivă admisă a actului creator al Marelui Anonim plus posibilitățile suspendate ar da împreună un „tot divin“. Ceea ce se îngăduie să fie „creat“ și ceea ce este „oprit“ se întregește complementar: aceste două părți ar face împreună un Dumnezeu, cum în fizică două culori complementare suprapuse dau culoarea albă sau solară. Este cu totul legitimă afirmația că orice posibilitate nediscriminată a Marelui Anonim este complementul minor al unei imense mase de posibilități suprimate; orice creatură directă a Marelui Anonim va fi un infim fragment, îngăduit și liber realizat, al unui Dumnezeu posibil. Am repetat de cîteva ori în ultimele propoziții expresia despre o *creație directă* a Marelui Anonim. Lumea dată (cosmosul) este, după cum vom arăta mai la vale, rezultatul unei creații *directe* cît privește elementele-substrat, dar și a unei creații *indirecte* cît privește substanțele și formele *complexe.* De fapt, Marele Anonim creează lumea direct și indirect, condus exclusiv de voința de a preîntîmpina „filiația“. Crearea lumii are, altfel vorbind, aspectul unei soluții de impas. Dar ea e singura soluție, optima soluție. Posibilitatea de reproducere *totală*, la nesfîrșit, zace în însăși „natura“ Marelui Anonim, de unde urmează că actul creator *real* este doar ceea ce rămîne neretezat la pasajul critic pe sub ochiul circumspect al divinității. Voința Marelui Anonim nu prezintă analogii cu voința omului, sau cel puțin ea are alt sens: ea

nu este de-a dreptul plăsmuitoare sau constructivă, ci categoric eliminatorie. Dacă reproducerea *totală* este expresia *naturii* divine însăși, atunci voința Marelui Anonim este prin excelență o facultate „denaturantă“. Orice act creator al Marelui Anonim trebuie socotit de fapt ca generare sau procreare denaturată pînă la nerecunoaștere, prin radicală mutilare anticipată. „Ipostazele“, dacă prin acest termen înțelegem existențele identice sau similare, sunt cele mai firești posibilități ale Marelui Anonim, nu două, nu trei, ci nenumărate. Dar perspectiva ipostazelor reprezintă în același timp marea spaimă a Fondului Anonim. Dumnezeu procedează direct și indirect la crearea lumii de teama Fiului, și iarăși și iarăși de teama Fiului, fără de capăt. Dumnezeu e „teogonic“, prin chiar *natura* sa, dar, trebuind să salveze centralismul existenței, el e nevoit să devină antiteogonic. Marele Anonim, plenitudinea generatoare însăși, își impune din înalte rațiuni o arzătoare cruzime față de *posibilitățile* sale: nesfîrșitei filiații teogonice i se substituie acte reproductive în prealabil făcute inofensive prin minimalizare. Existențele identice sau similare: acestea alcătuiesc perspectiva de a doua zi a divinității, căci tot ce ține de Marele Anonim este în el pe deplin realizat. În stare de „posibilitate“ se găsește astfel în el numai repetiția, reproducerea; dar *reproducerea „întocmai“* ar însemna, prin consecințele ei, o descentralizare, o teo-anarhie, ceea ce îngrijorează pe Marele Anonim în așa măsură, încît el va proceda la tăioase, sistematice și necruțătoare stăviliri. Vom avea prilejul să arătăm cîtă grijă se pune în articularea acestui sistem preventiv, și cît de circumspect Domnul lăuntric al tuturor cercurilor preîntîmpină primejdia de care e pîndit datorită propriei sale naturi.

Aducînd în discuție ipostazele, adică existențele identice sau similare, e poate indicat să ne lămurim poziția față de sistemele care admit realitatea ipostazelor. E îndeajuns de cunoscut că neoplatonismul și felurite concepții gnostice admit fie trei, fie o serie întreagă de ipostaze ale unității supreme. Unitatea supremă, cea mai presus de categorii, emite după părerea lui Plotin o copie ușor inferioară ei însăși: rațiunea (*nous, logos*), iar rațiunea emite o altă copie iarăși ușor infe-

ioară ei însăși: sufletul lumii (Demiurg), care ar fi făcătorul lumii potrivit unor idei, la rîndul lor și ele còpii mai depărtate ale rațiunii divine. Lucrurile s-ar petrece potrivit principiului proiectilelor încapsulate și ar avea aspectul unei cascade printr-un canal de similitudini. „Decadența“ ar fi inerentă ipostazelor, adică un proces normal, fiindcă în cele din urmă orice emanație ar fi *fatalmente* inferioară sursei. Totuși, coruperea ipostazelor nu e așa de gravă ca să fie fără îndreptare. După concepția neoplatonicienilor, menirea omului ar fi tocmai aceea de a urca din nou panta decadenței cosmice pînă la reunire cu unitatea supremă, izbîndă obținută uneori în așa-zisele stări de extaz. Decadența cosmică este privită ca un proces reversibil, ca și cum totul s-ar petrece, spre mîngîierea creaturii, pe o scară de aproximative similitudini. *Nous,* Rațiunea, ar fi o copie a unității divine, o copie nu tocmai desăvîrșită, dar oricum o copie recognoscibilă, iar Sufletul lumii ar fi o copie a Rațiunii, iarăși o copie nu tocmai perfectă, dar oricum o copie. Întregul inițial se regăsește mai puțin închegat în întregul Rațiunii, iar întregul Rațiunii se găsește mai puțin închegat în întregul Sufletului lumii. *Asemănarea* dintre model și copia emisă este copleșitor precumpănitoare față de coruperea neesențială ce o îndură fatalmente copia, iar în unele cazuri copia își poate chiar restaura desăvîrșirea asemănării cu modelul. Din parte-ne, concepem altfel procesul cosmogonic de bază. Orice act creator (numai impropriu numit astfel) al Marelui Anonim este, precum am afirmat, sub specia posibilității, un act de procreare globală a sa, dar, sub specia realizării, orice asemenea act este, din înalte rațiuni centraliste, înadins *sugrumat* la maximum. Disanalogia dintre Marele Anonim și orice rezultat direct sau indirect al actelor creatoare este *copleșitoare* și *iremediabilă* față de similitudinea ce rămîne în umbră și în orice caz neglijabilă. De aceea, se pare că rostul omului este cu totul altul decît de a căuta să se facă asemenea aceluia care în prealabil s-a îngrijit să-l mutileze și care, prin toate măsurile preventive luate, tinde tocmai la conservarea disanalogiei. Marele Anonim este existența pîndită de o singură primejdie, de primejdia propriei sale naturi generatoare de identități, dar Marele Anonim e totodată și singura

existență care salvează totul prin neîndurata sa voință, dirijată de negațiile unei previziuni hegemonice. „Lumea“ nu e rezultatul unui firesc proces emanativ, ci suma rezultatelor directe și indirecte ale unor acte generatoare *înadins* zădărnicite sau denaturate pînă la *nerecunoaștere.* Obiectivul actului generator al Marelui Anonim are amploarea complexă a totului divin, dar acest obiectiv este totdeauna voit restrîns la un segment absolut simplu sub unghi structural și minimalizat la extrem sub unghi substanțial. Un astfel de rezultat poate fi numit o *„diferențială divină“.* Actele genetice ale Marelui Anonim au deci loc în termeni tocmai opuși celor posibili. Vom vedea încetul cu încetul rostul acestei geneze în răspăr. Să însemnăm deocamdată că singurele rezultate ale genezei sunt diferențialele divine, și că orice făptură mai complexă nu este decît rezultatul unor geneze indirecte, avînd ca bază tocmai diferențialele divine. Posibilitățile generatoare ale Marelui Anonim, liber și necontrolat dezlănțuite, ar da o serie nesfîrșită de existențe similare divine, imenși munți de aceeași altitudine între care s-ar căsca văile, marcînd ritmul generator. O asemenea geneză ar sfîrși prin lupta munților pentru uzurparea centrului. Din această pricină și din alte cîteva, Marele Anonim se hotărăște pentru o geneză *à rebours* prin „diferențiale“.

Poate că nu e tocmai inoportun să indicăm prin cîteva imagini simbolice aceste gînduri cosmologice. „Totul divin“ să-l ilustrăm printr-o sferă sau un cerc. Imaginea simbolică reprezintă nu numai complexitatea extremă, structurală și substanțială, a Marelui Anonim, ci și autarhia sa deplină:

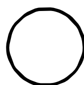


Fig. 1

În cazul acesta toate posibilitățile unui singur act reproductiv al Marelui Anonim le reprezentăm grafic prin aceeași sferă sau cerc. Iar rezultatul procesului *teogonic* „posibil“ e ilustrat printr-o serie nelimitată de sfere sau cercuri cu totul asemenea:

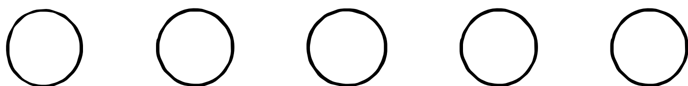


Fig. 2

În realitate însă, acest proces teogonic nu se declanșează. Procesele care au loc își reduc obiectivul la „diferențialele divine". Oricare din aceste diferențiale divine este un minim substanțial, purtător al unei structuri egale cu un segment absolut simplu al structurii divine. Diferențiala divină fiind însă un minim substanțial, ea nu poate decît să fie purtătoarea unei structuri *virtuale*. Sub unghi substanțial, diferențialele divine permit să fie imaginate simbolic ca o serie de puncte: . . . . . . Sub unghiul structurilor lor virtuale, diferențialele divine îngăduie să fie imaginate simbolic ca fragmente infinitezimale eterogene, dar absolut simple, ale sferei sau ale cercului divin:

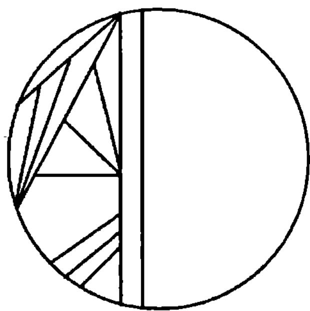


Fig. 3: Sferă sau cerc divin

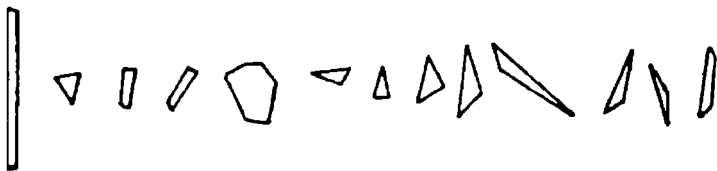


Fig. 4: Structuri virtuale ale diferențialelor divine

În asemenea „diferențiale divine", purtătoare de astfel de structuri virtuale *eterogene*, se pulverizează întîiul act genetic al Marelui Anonim. Cum însă actul genetic se repetă nelimitat, vom obține pentru fiecare diferențială o serie omogenă nelimitată:

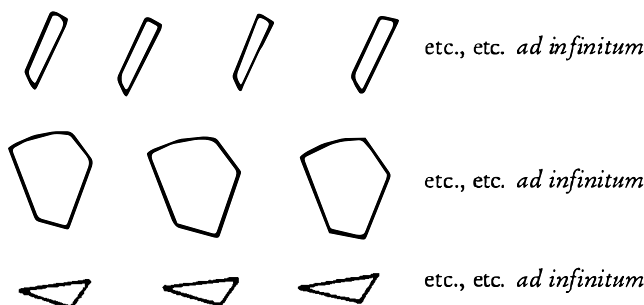


Fig. 5

etc., etc., etc.

Dacă am ține să reprezentăm grafic concepțiile teo- sau cosmogonice propuse de alte sisteme metafizice, am obține cu totul alte imagini simbolice. De exemplu, procesul generator intratrinitar, cum îl concepe metafizica creștină, permite, ca proces generator de identități, de ipostaze care rămîn totuși de o „ființă", următoarea reprezentare:

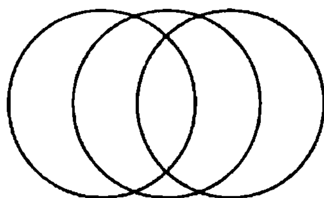


Fig. 6

Procesul emanativ, generator de ipostaze similare, dar ușor degradate, așa cum îl concepe neoplatonismul, este reprezentabil în chipul următor:

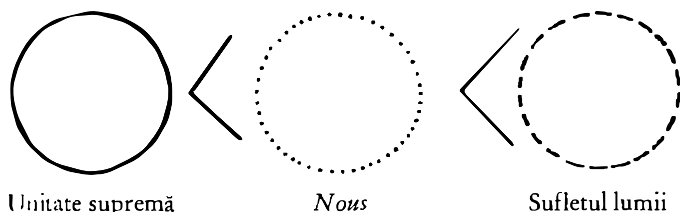


Fig. 7

Procesul creator „efulgurant“, datorită căruia iau ființă în sistemul lui Leibniz „monadele“, solicită următoarea ilustrare grafică:

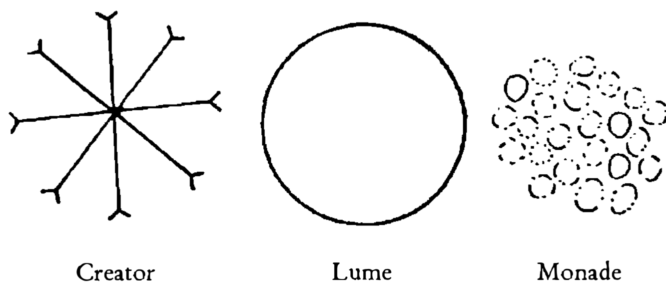


Fig. 8

Dumnezeu este, după Leibniz, creatorul „lumii“. Lumea se compune din nenumărate „monade“. Fieștecare monadă este însă un „individ“, un *microcosm* în care se oglindește, mai mult sau mai puțin clar, lumea în întregul ei. După părerea lui Leibniz, nu există două monade absolut la fel.

Față de orice sistem emanatist, sistemul nostru poate fi caracterizat ca reproducționism înadins diferențializat și hegemonic ajustat. Această geneză e singulară în felul său; ea n-are nici un model empiric, cum posedă orice emanatism și orice creaționism.

Geneza lumii nu s-ar fi dezlănțuit dacă Marele Anonim s-ar fi abandonat fără rezervă posibilităților sale reproductive firești. În acest caz, ar fi avut loc o geneză de sisteme scăpate de controlul unui centru și comandate de tendința spre reci-

procă uzurpare. Din fericire, plenitudinea generatoare a Marelui Anonim stă și sub imperiul unei prevederi și a unei voințe. Voința Marelui Anonim nu este însă ca a omului, o facultate pozitiv-realizatoare, ci în primul rînd o facultate în serviciul unei uriașe tăgăduiri, facultatea denaturării, a suspendării unor posibilități gata de a se realiza. Lumea, cu făpturile sale și cu omul în ea, nu se datorează așadar Marelui Anonim în înțeles de *natura naturans*; ea se datorează posibilităților reproductive ale Marelui Anonim, denaturate la maximum pe temeiul previziunilor hegemonice. Efortul volițional al Marelui Anonim are ca obiectiv *ceea ce nu trebuie să se facă, iar nu ceea ce se face.* Date fiind posibilitățile reproductive ale lui Dumnezeu, ceea ce e de mirat nu e atît creația lumii, cît împrejurarea că nu se naște seria divină. Dacă izbutim să explicăm de ce nu se naște seria divină, lămurim *eo ipso* creația lumii, căci *lumea nu e decît sedimentul unor procese teogonice radical și înadins zădărnicite.* În această ordine de idei, existența lumii apare ca o dovadă că Marele Anonim nu are alte ipostaze. Lumea ia ființă pe două temeiuri: întîi, pe temeiul reproductibilității *ad indefinitum* a lui Dumnezeu; și al doilea, pe temeiul incompatibilității acestei serii divine cu hegemonia lui Dumnezeu. Marele Anonim se găsește în frondă față de posibilitățile sale, pe care izbutește în cele din urmă să le dea peste cap măcinîndu-le.

S-a afirmat uneori că geneza lumii ar fi într-un fel egală cu însăși gîndirea lui Dumnezeu. Formula, pusă în circulație încă din străvechi timpuri, în această privință este aceea a unei presupuse identități între actul ideativ și actul realizator. O idee gîndită de Dumnezeu ar fi *eo ipso* și înfăptuire, actualizare, transpunere existențială. Avem de-a face aici desigur cu un simplu postulat teoretic care s-a bucurat de aprobarea, tacită sau manifestă, a multor metafizicieni. Pentru noi, postulatul e mai mult un pretext care ne permite cîteva variații nu tocmai lipsite de interes. Considerațiile ce le intercalăm nu trebuie repudiate din capul locului pentru motivul că s-ar întemeia pe o premisă doar postulată și cîtuși de puțin demonstrată. Considerațiile au un caracter jucăuș și condiționat. Dacă admi-

tem că „gîndul“ este, pe plan divin, echivalentul unui *act realizator*, ajungem destul de lesne la constituirea unor paradoxe. În cele din urmă, pentru Marele Anonim lucrul cel mai normal ar fi ca prin orice ideativ al său să se gîndească pe sine însuși, și anume global, în afară de sine neexistînd nimic altceva ce ar putea să fie gîndit. Potrivit postulatului în preajma căruia zăbovim, aceasta ar însemna însă realizarea unui al doilea Dumnezeu, a unui al treilea și așa mai departe. Dacă procesul generării divine s-ar îndeplini pe temeiul echivalenței dintre gîndire și actul înfăptuitor, atunci, evident, Marele Anonim s-ar surprinde singur într-o situație dificilă și plină de riscuri. Firesc ar fi ca, prin fiecare act de gîndire, Marele Anonim să se gîndească de fapt pe sine însuși, dar, deoarece cu aceasta s-ar stîrni teogonia, Marele Anonim trebuie să-și refuze plăcerea de a se gîndi cum „se gîndește“ un Narcis filozofic. Sub presiunea consecințelor indezirabile, Marele Anonim se abține de la gîndirea globală a totalității sale, adică de la singura gîndire care ar merita epitetul de „divină“. Marele Anonim se va vedea îndemnat să-și stingă aproape în întregime gîndirea, sau să se gîndească de fiecare dată pe sine însuși, aproape în întregime într-un fel „negativ“, *pentru a nu se realiza*. În orice caz, Marele Anonim nu-și permite să se gîndească „pozitiv“ decît în „diferențiale“, adică în segmente minimalizate. Gîndirea Marelui Anonim, dacă se face abstracție de diferențiala sau de diferențialele asupra cărora ea se îndreaptă de fieștecare dată cu toată intensitatea, este intenționat stinsă, sau cu semn negativ față de obiect. Marele Anonim gîndește de fapt limitat la maximum, dar absolut adecvat, cîtă vreme omul gîndește mult mai totalitar[1], dar neadecvat (cenzurat). Obiectul gîndirii divine ar trebui să aibă un volum maxim, dar această gîndire ce comportă incalculabile riscuri se înăbușă, restrîngîndu-și din motive tactice obiectivul la fracțiuni disparente.

Ar fi greu să hotărîm care este în esență tehnica genezei și dacă reproducționismul asupra căruia clădim ca pe o premisă

---

[1] În sensul de totalizator. Cf. și *infra* (*n.ed.*).

are loc pe plan pur existențial și structural, adică *ontologic*, sau dacă procesul are loc pe plan *gnoseologic*, întemeindu-se pe echivalența dintre gîndire și realizare. Teza cu privire la o „gîndire" echivalentă cu „realizarea" nefiind decît o circumscriere a gîndirii magice, totul ne face să înclinăm mai curînd spre întîia soluție. Oricum ar fi, dacă Marele Anonim ar urma principiul minimului efort, ar lua ființă seria divină a existențelor absolut similare. Efortul depus de Marele Anonim în geneza lumii nu este un efort de creație, ci un efort de înfrînare a „mai multului" *posibil*. Se va recunoaște că nicăieri în cîmpul experienței nu ne este dat exemplul unui asemenea proces genetic. Geneza lumii posedă aspecte singulare fără asemănare. Elaborînd o atare explicație, ne-am îndepărtat fără întoarcere de orice metaforism de proveniență retinală și descindem lîngă un metaforism mai distilat, cerut chiar de unicitatea problemei cosmologice.

LIMITAREA MAXIMĂ A POSIBILITĂȚILOR DIVINE

Expunerile cuprinse în aceste prime capitole au caracterul unor anticipații teoretice. Enunțîndu-le, nu am ținut seama de experiență decît în măsura în care aceasta ar putea să le infirme. Formulînd anticipațiile, înțelegem așadar să ne folosim de privilegiul uzual acordat metafizicii în general, dar nu și de alte licențe.

Deosebim în procesul genezei cosmice trei faze:

I. Faza precosmică, egală cu limitarea maximă a posibilităților generatoare ale Marelui Anonim.

II. Faza genezei directe, sau emisia diferențialelor divine, eterogene și omogene.

III. Faza genezei indirecte, sau integrarea cosmică a diferențialelor divine.

Deocamdată vom căuta să îmbrățișăm încă tot numai umbre de-ale începutului. Ne găsim încă în faza precosmică, cu toate că am rostit și unele gînduri cu privire la geneza directă a diferențialelor divine. Se cuvine însă să mai adăugăm că, pentru a se ajunge la emisia diferențialelor divine, se impun Marelui Anonim și alte prealabile limitări ale posibilităților generatoare decît cele asupra cărora am stăruit în capitolul precedent.

O cosmologie de natură metafizică nu trebuie neapărat să ajungă în conflict cu o cosmologie de natură științifică, căci, în ciuda tuturor aparențelor contrare, obiectul lor nu este același. Începuturile sau substraturile despre care se simte datoare să vorbească o cosmologie metafizică sunt mult anterioare începuturilor și mult mai adînci și mai ascunse decît substraturile în preajma cărora își durează ipotezele o cosmologie de natură științifică. Și s-a hotărît că nu este cu putință o divergență de opinii unde nu se vorbește despre aceleași lucruri.

Teza inițială pe care înclinăm s-o punem în fruntea sistemului de cosmologie metafizică e susceptibilă de o dublă formulare. Variantele sunt alternante.

Întîia variantă: Marele Anonim este o existență unitară, de o complexitate și plenitudine substanțială și structurală singulare, care îi asigură deplina autarhie. El are posibilitatea, substanțială și structurală, de a se reproduce în chip nelimitat, adică de a emite alte existențe perfect similare sieși. Pentru a-și asigura poziția centrală hegemonică precum și echilibrul existenței, Marele Anonim își reglementează înadins și în chip preventiv reproductibilitatea.

A doua variantă: admițînd că gîndirea divină este de natură magică, adică identică cu actul realizator, și presupunînd că Marelui Anonim trebuie să-i atribuim o gîndire totalitară, atunci „totul divin“ e pus în fața unei serii de existențe identice. Gîndindu-se permanent pe sine, Dumnezeu ar fi sursă nesecată de alți Dumnezei. În chip preventiv, Marele Anonim își va stinge însă orice act de gîndire în așa fel ca să nu aibă loc acest proces care ar degenera în descentralizarea anarhică a existenței.

Astfel, fie că are loc o generare pe temeiul posibilităților reproductive substanțiale și structurale ale Marelui Anonim, fie că are loc o creație pe temei de gîndire divină, ceea ce ar trebui să se declare numaidecît nu este o „cosmogonie“, ci o „teogonie“ fără capăt. Dacă Marele Anonim s-ar lăsa orbește în grija latențelor sale ce tind a se împlini, ar rezulta un număr indeterminat de sisteme acosmice divine, identice sau similare, bîntuite de duhul răzmeriței.

Să clădim mai departe. Inițial atribuim așadar Marelui Anonim putința de a se reproduce pe sine însuși integral, printr-un *singur „act indivizibil“*. Față de această întîie și cea mai firească posibilitate a sa, care o dată izbîndită ar echivala cu crearea unor condiții de uzurpare, Marele Anonim ia măsuri de zădărnicire. Rezultă oare de aici că Marele Anonim trebuie numaidecît să recurgă la o tehnică genetică în termeni *tocmai opuși* celor posibili, adică la geneza „diferențialelor divine“ ? Nu cu necesitate. Evitînd preventiv și în chip cu totul legitimat generarea sistemelor de o complexitate egală cu a sa, nu urmează că Marele Anonim trebuie să genereze cu orice preț purtători infinitezimali de structuri absolute simple, căci El are în fața sa și soluția de a genera făpturi de o masivitate substanțială și de o complexitate structurală mai reduse, ce-i drept, decît cele ale ființei sale, dar totuși masive și complexe. Iar generarea acestora s-ar putea face prin tot atîtea acte singulare, monofazice, cîte asemenea făpturi există în lumea știută și neștiută. O asemenea cale rămîne desigur deschisă Marelui Anonim, după ce el, din înalte rațiuni, își refuză emisia identităților sau a ipostazelor similare. Ce se întîmplă însă cu aceste posibilități secunde ale Marelui Anonim de a genera prin tot atîtea acte singulare, indivizibile, monofazice, o puzderie de făpturi și ființe de o masivitate și complexitate de felurită amploare, dar în nici un caz infinitezimale și simple ? Dacă Fondul Anonim e reprezentat simbolic printr-o sferă sau un cerc, atunci făpturile sau ființele de o oarecare masivitate și complexitate la care ne referim permit o ilustrare grafică prin fel și fel de figuri care nu mai reprezintă structuri absolut simple:

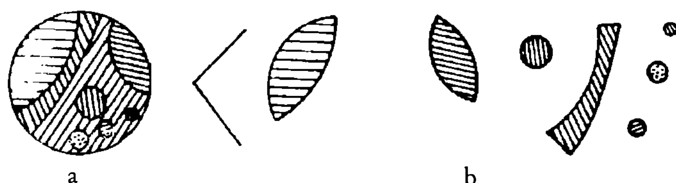


Fig. 9:

a Marele Anonim cu fragmentele sale complexe reproductibile prin acte monofazice

b făpturi sau fiinţe, substanţial şi structural complexe, teoretic posibile ca rezultate ale unor acte generatoare monofazice

Figurile de mai înainte pun într-un relief simbolic situaţia. Marele Anonim, după ce şi-a anulat în chip preventiv perspectiva identităţilor, are posibilitatea secundă de a genera existenţe masive şi complexe precum Eonii, Ideile, Tipurile, Formele — şi anume toate acestea prin tot atîtea acte monofazice corespunzătoare. Se va hotărî Marele Anonim să ia drumul unor astfel de procese? Mulţi gînditori antici şi moderni au fost de părere că aceasta este chiar singura posibilitate a Creatorului. Din partea noastră nu-i putem întări. Împotriva acestei păreri vom aduce deocamdată argumente speculative, dar mai apoi şi unele foarte concludente dovezi de natură empirică. Marele Anonim are desigur în faţa sa posibilităţi care variază enorm între acelea de maximă şi de minimă amploare, dar el nu se decide nici pentru posibilităţile secunde ale sale, despre care tocmai vorbirăm, ci şi le va anula din motive tot preventive. Privind lucrurile pur speculativ, suntem siliţi a crede că orice făptură sau fiinţă de oarecare masivitate şi complexitate, fiind realizată *direct* printr-un act indivizibil al Marelui Anonim, s-ar constitui în aspecte ce ar face-o de temut. O asemenea făptură sau fiinţă ar trebui să fie o existenţă absolut închegată în sine însăşi, indestructibilă, singulară, de proporţii superlative sau chiar cosmice. Dar cel puţin unele din aceste aspecte, cum ar fi de pildă complexitatea indivizibilă, indestructibilitatea şi proporţiile major-cosmice, ar conferi unor asemenea făpturi sau fiinţe un „potenţial

autarhic“ prea ridicat, care n-ar mai fi compatibil cu centralismul și rînduielile existenței. Orice asemenea ființă fiind deplin închegată în sine, indestructibilă și crescută ca un aluat prea harnic, ar fi suficientă sieși într-o măsură de nestăpînit. Un potențial autarhic prea accentuat ar fi un permanent izvor de anarhie sau de tendințe excentrice. De aceea, chiar și numai sub unghi speculativ, este îngăduit să afirmăm că Marele Anonim, urnit spre anulări preventive, își va înfrînge și această putință. Orice făptură sau ființă de oarecare masivitate și complexitate, fiind realizată direct și printr-un act monofazic, s-ar găsi în posesia privilegiată a unui potențial autarhic intolerabil în economia bine cumpănită a existenței. De aceea, orice asemenea posibilitate va fi din capul locului evitată. În acest chip, Marelui Anonim nu-i va rămîne decît cea mai limitată dintre posibilități, aceea de a-și pulveriza obiectivul actului generator în diferențiale divine, adică de a emite purtători infinitezimali de structuri virtuale absolut simple. Și de a admite constituirea de ființe sau făpturi mai „complexe“ numai *indirect*, prin *integrare* de „diferențiale“. De unde urmează că Eonii, existențele superioare pe care le-au imaginat sistemele gnostice, nu se realizează, deși sunt posibile. Ideile, ca „toturi“, desăvîrșite și indivizibile, așa cum le-a închipuit metafizica lui Platon, nu iau ființă, deși sunt posibile. Formele sau entelehiile, ca substrat al organismelor, așa cum le-a propus filozofia lui Aristotel, nu se declară, deși sunt posibile. Marele Anonim nu-și permite luxul generării unor existențe care, datorită potențialului lor autarhic demăsurat, ar altera rînduielile peste care el domină. Lumea empirică, zona observațiilor noastre, e totuși vizibil populată numai de existențe de oarecare masivitate și complexitate! Enumerarea lor nu cere nici un efort: iată fenomenele mai amorfe ce le atribuim materiei neorganizate, sau fenomenele accentuat impregnate de formă ce le atribuim materiei organizate — cristalele, organismele, existențele psihospirituale, conștiințele, culturile. Dar nu e vorba numai de aceste existențe ușor accesibile simțurilor. Știința și filozofia ne întrețin despre o seamă de existențe complexe, printre care unele sunt transempirice, iar altele indirect sesiza-

bile: adică despre cuante ale energiei, despre atomi, molecule, celule, inconștient psihic etc. Toate acestea sunt însă produsul nu al unei geneze directe și monofazice, ci al unei geneze *indirecte*, de „integrare" și „organizare", pe bază de diferențiale divine (eterogene și omogene). Datorită tehnicii genetice pentru care Marele Anonim optează realmente, existențele de oarecare masivitate și complexitate, adică toate făpturile și toate ființele empirice, nu vor avea niciodată o închegare lăuntrică indivizibilă, nici mărime superlativă, ele nu vor fi nici indestructibile și nici singulare sub raport numeric. În privința aceasta, ființele empirice fără deosebire stau mărturie: unitatea intrinsecă a fiecăreia e deficientă; de asemenea, în perspectivă cosmică ele sunt minore, apoi pieritoare, iar sub raport numeric ele sunt plurale în cadrul aceluiași gen de existențe. Potențialul autarhic al oricărei făpturi sau ființe empirice este tocmai just diminuat și domesticit, pentru a nu mai sări din ordinea existenței și a nu mai manifesta veleități excentrice. Potențialul autarhic just înfrînat se datorează împrejurării că aceste ființe sau existențe de oarecare masivitate și complexitate sunt clădite pe temei de diferențiale, iar nu ca „întreguri indivizibile", prin generări *directe*. Între toate lucrurile, numai diferențialele divine au darul indestructibilității, deoarece ele singure sunt rezultate ale unei geneze directe. Dar diferențialele divine *pot* să fie indestructibile, fiindcă în ciuda indestructibilității ele sunt de proporții minimalizate sub unghi substanțial și absolut simple sub unghi structural. Potențialul lor autarhic e atît de redus și de cumpănit, încît se îmbucă la perfecție cu toate intențiile divine.

Lumea empirică și zonele teoretice ale științei ne pun așadar în fața unor existențe de diversă masivitate și complexitate. Oricare din aceste existențe complexe ar fi putut să fie și altfel decît este. Marele Anonim a avut de pildă posibilitatea de a da ființă „energiei fizice". Ce moduri genetice a avut la dispoziție pentru aceasta? Energia fizică este o existență complexă; în firea ei intră ca element constitutiv, între altele, și spațiul. Marele Anonim ar fi putut fără îndoială să genereze energia fizică direct și ca un *continuum* de proporții cosmice.

Totuși, energia fizică a fost generată *indirect*, sub modul unei infinite discontinuități, sub formă de „cuante“, fieștecare cuantă prin *integrare* de „diferențiale“ (printre altele, de diferențiale „spațiale“). Cînd Marele Anonim a avut apoi posibilitatea să genereze existența complexă a materiei neorganice, el ar fi putut s-o facă de-a dreptul printr-un act monofazic sub forma compactă a unui singur atom, indivizibil și indestructibil, de dimensiuni cosmice. Totuși, Marele Anonim a preferat să genereze materia anorganică numai indirect prin integrare de diferențiale divine, proces care a avut drept rezultat o puzderie de atomi, minori, destructibili și variați. Cînd Marele Anonim a avut posibilitatea să genereze viața organică, el ar fi putut să producă de-a dreptul, printr-un singur act, un *singur* „individ viu“ de proporții *cosmice*, indestructibil, de o desăvîrșită închegare lăuntrică. Totuși, Marele Anonim a preferat să dea ființă vieții numai *indirect*, prin „integrare“ și „organizare“ de diferențiale, în nenumărați indivizi de diferite specii, de o înfățișare minusculă și perisabili atît ca indivizi cît și ca specii.[1] Nu prea vedem cum am mai putea să credem că în toate acestea n-ar palpita un sens.

La o mai minuțioasă observare, orice existență concretă de natură empirică se învederează ca purtătoare a unor note de discontinuitate. Privind ansamblul existențelor empirice, nu e greu să distingem mai multe feluri de discontinuități:

A. Remarcăm mai întîi la existențele concrete o discontinuitate cît privește gradul lor de complexitate structurală.

---

[1] Mai mulți gînditori din timpul romantismului afirmau că planetele și chiar aștrii ar fi ființe vii, sau că întregul cosmos s-ar fi constituit ca un unic organism. Un gînditor și cercetător de talia și onestitatea lui Fechner susținea încă existența unui real suflet planetar al pămîntului. Potrivit concepției noastre despre limitarea maximă a posibilităților divine și despre domesticirea potențialelor autarhice cu putință, ne împotrivim unor asemenea teorii. De altfel, împrejurarea că în lumea dată există ființe vii de proporții infime în comparație cu tot ce e planetar, astral și cosmic constituie în perspectiva deschisă de noi un indiciu suficient că lumea nu e un organism și că nu există nici suflete planetare. Nu pentru că acestea n-ar fi cu putință, ci fiindcă Marele Anonim, printr-o măsură voluntară, a prohibit geneza lor ca să prevină orice potențial autarhic care ar putea să sară din țîțînile existenței.

Lăsînd pentru moment orice teorie la o parte şi ţinînd sub ochi concretele accesibile simţurilor, constatăm sub raportul complexităţii o foarte înspicată diversificare. În cosmos se întind spaţii relativ goale alături de spaţii relativ pline de materie; alături de materia anorganică palpită fiinţe vii, alături de fiinţe vii inconştiente se afirmă fiinţe vii conştiente ş.a.m.d. Suind scara complexităţilor, n-am reţinut aici decît etapele fundamentale printre care întrezărim fireşte nenumărate alte subetape secundare. E aici o discontinuitate sub unghiul complexităţii structurale şi pe care am putea-o numi „discontinuitate comparativă".

B. Aceleaşi existenţe empirice manifestă apoi o a doua discontinuitate, de astă dată intrinsecă fiecăreia. Sunt existenţe empirice alcătuite din unităţi circumscrise mai mult sau mai puţin delimitate care se juxtapun într-un raport de interdependenţă. Astfel „societatea" e compusă din „indivizi", astfel un „organism biologic" e compus din „celule", astfel „cristalele" sunt alcătuite din „molecule". Existenţele empirice apar deci ciuruite de o „discontinuitate intrinsecă".

C. O a treia discontinuitate mai constatăm pe urmă, cel puţin la unele existenţe empirice, şi anume la acelea care iau înfăţişarea unor „individuaţii" pe deplin caracterizate. Acestea apar sub raport numeric ca o pluralitate de „indivizi" în cadrul aceluiaşi „tip". Omul nu s-a realizat ca un singur exemplar în lume, ci ca o repetiţie plurală de indivizi. Cutare cristal nu există la singular, ci ca o pluralitate de indivizi aparţinînd aceluiaşi tip cristalografic. Pluralismul indivizilor în cadrul aceluiaşi gen s-ar putea numi „discontinuitate de repetiţie".

Discontinuitatea comparativă, intrinsecă şi de repetiţie sunt trei moduri deosebite. Ele aparţin deopotrivă domeniului observaţiei empirice. Nu prea vedem cum am explica această triplă discontinuitate fără de a face apel şi la ideea unei discontinuităţi de natură cu totul secretă a existenţelor empirice. Diferenţialele divine pe care le punem la temeiul oricărei existenţe complexe nu reprezintă în fond decît *ultimul* substrat *postulat* al celor trei moduri de discontinuitate empirică. Cînd vrem aşadar să explicăm cele trei feluri ale discontinu-

ității empirice, suntem nevoiți să recurgem în ultimă instanță tot la o discontinuitate, adică la acea discontinuitate fundamentală a diferențialelor divine care permit diferite integrări și organizări. Inversînd acum perspectiva și privind lucrurile de sus în jos sub unghiul metafizic expus, aspectele în chestiune apar la rîndul lor ca indicii vizibile ale unui „potențial autarhic“ *diminuat* sau *domesticit*, propriu tuturor existențelor complexe. Cu alte cuvinte, cele trei discontinuități empirice (comparativă, intrinsecă și de repetiție) nu sunt numai fapte de constatat ca atare, ci fapte pline de *semnificație*, ele se legitimează ca singurele aspecte în adevăr compatibile cu o rînduială existențială de natură centralistă. Discontinuitatea intrinsecă sau de componență, proprie oricărei existențe empirice individualizate, discontinuitatea de repetiție, care desparte o existență empirică de una asemănătoare de același gen, și discontinuitatea comparativă, care delimitează o asemenea existență empirică pe scara complexității în general, sunt fapte care ar rămîne cu totul inexplicabile dacă am admite că existențele concrete la care ne referim ar fi generate *direct*, prin tot atîtea acte monofazice, din partea Marelui Anonim. Să presupunem că existențele empirice sunt produse în adevăr direct și monofazic (în cadrul genezei cosmice, firește). Într-o asemenea ipoteză, existențele empirice ar fi mai întîi lipsite de discontinuitatea *intrinsecă*. Fiind produsul direct al cîte unui act indivizibil, o existență empirică nu ar fi compusă din unități mai mici. Dar în ipoteza genezei directe și monofazice s-ar mai întîmpla ceva: orice existență individualizată ar fi incontestabil unică, ceea ce înseamnă că n-ar exista *pluralismul* în cadrul aceluiași gen, adică n-ar exista „discontinuitatea de repetiție“. Dar, în ipoteza unei geneze directe și monofazice, și „discontinuitatea comparativă“ ar suferi o alterare, căci, deși posibilă, ea ar fi în orice caz greu de constatat; aceasta din simplul motiv că orice complexitate realizată direct și monofazic ar fi mai puțin *explicită*, adică mai *unitar* „închegată“ decît se înfățișează o complexitate realizată numai „indirect“, prin „integrare“ și „organizare“ de factori *diferiți* și *discreți*. De unde urmează că în tripla discontinuitate empirică ce

caracterizează individuațiile, deținem un mănunchi de fapte care pledează mai mult pentru *ipoteza* unei geneze *indirecte*, pe bază de „diferențiale divine" (eterogene și omogene), decît pentru ipoteza unei geneze directe și monofazice. Hotărît, considerații speculative cît și unele aspecte ale lumii empirice ne pun deopotrivă în situația de a face această afirmație metafizică de o eminentă însemnătate. Orice existență empirică, de oricît de disparentă masivitate substanțială sau complexitate structurală, apare ca produsul unei geneze *indirecte* pe temei de „diferențiale divine". Rațiunea ce îndrumă pe Marele Anonim să opteze pentru această tehnică genetică e circumscrisă de grija de a preveni orice potențial autarhic prea accentuat și îndemnul de a asigura centralismul existențial. O nedumerire firească își face însă loc aici. Din moment ce Marele Anonim s-a decis să genereze orice existență complexă numai „indirect", nu cumva el va admite ca pe această cale, de asemenea indirectă, să ia ființă și unele existențe de o amploare similară cu a lui însuși? Nu cumva Ipostazele, Identitățile pe care le-a ocolit în geneza directă se înființează totuși, datorită genezei indirecte, adică prin „integrare" și „organizare" de *diferențiale divine*? Ținînd seama de grija circumspectă pe care Marele Anonim o pune în reglementarea procesului genetic, suntem nevoiți să dăm acestei întrebări un răspuns negativ. Marele Anonim anulează dintru început și această posibilitate. O însemnată parte din diferențialele *posibile*, și anume acelea care corespund structurilor celor mai esențiale, celor mai *nucleare* ale sale, *Marele Anonim nu le emite*. (Vom vedea mai tîrziu care sunt aceste structuri și diferențiale.) În orice caz, datorită acestei nonemisii, procesele de integrare și de organizare ale diferențialelor divine vor avea prin urmare un *plafon* peste care nu se poate trece. Obiectivul actului genetic al Marelui Anonim se lămurește pas cu pas: el este nu numai pulverizat în emisie reală de diferențiale, ci și restrîns prin nonemiterea diferențialelor celor mai nucleare. Din rațiuni centraliste și de echilibru existențial, Marelui Anonim i se impune în prealabil o limitare extremă a posibilităților sale genetice. Această extremă limitare a posibilităților

divine consistă de o parte într-o parțială abstinență genetică, iar de altă parte în diferențializarea obiectivului. Ultimul aspect al actului generator ne silește aproape să spunem că procesul cosmogonic e reglementat după principiul *divide et impera*.

DIFERENȚIALELE DIVINE

Există un raport cu totul particular între metafizică și experiență. Nici o viziune metafizică nu poate nădăjdui o confirmare *pozitivă* pe plan empiric. Experiența posedă totuși darul de a *infirma* o metafizică. Orice metafizician știe că viziunea sa nu poate fi convertită și expusă în termeni de experiență. Orice metafizician cu simț de răspundere uzează totuși de experiență ca de un filtru. Acesta e motivul pentru care nu vom face nici un pas fără de a ne întreba întru cît concepția ce o desfășurăm este sau nu contrazisă de datele experienței.

Lucrurile empirice sunt în cea mai mare parte individuații cronospațiale, adică niște existențe ce au loc aici și acum. Individuațiile se caracterizează prin diverse particularități, printre care unele cu totul unice, iar altele de o generalitate divers gradată. Datorită particularităților sale care nu se repetă, individuația dobîndește o înfățișare demonstrativă, dar inexprimabilă; datorită particularităților de caracter mai general, individuațiile se subsumează unor „tipuri“, treptat tot mai abstracte și *eo ipso* susceptibile de a fi denumite și determinate. Un gorun se înalță în fața noastră: îl vedem, îl pipăim, îl identificăm. Datorită unora din însușirile sale, gorunul are darul unei prezențe deosebite de a tuturor celorlalți goruni; față de actul nostru aperceptiv, el se afirmă ca o certă individuație. Forma lui, deși asemănătoare cu a altora, e prin o mulțime de amănunte *numai* a lui; felul cum sunt așezate crăcile e numai al lui, iar bogăția și distribuția frunzelor de asijderea. Însușirile singulare ale gorunului din fața noastră dobîndesc un accent cu atît mai învederat singular cu cît ne

cufundăm mai intens în însăşi materia şi configuraţia lui concretă şi în tot ce ni se comunică de-a dreptul prin poarta simţurilor aici şi acum. Putem desigur concede unui metafizician libertatea de a-şi pune această întrebare: A creat oare Dumnezeu gorunul din faţa mea, *gîndindu-l* şi *imaginîndu-l* în toate aceste singulare detalii printr-un act separat al conştiinţei sale? Dacă răspunsul metafizicianului e afirmativ, atunci el e silit să pronunţe şi concluzia că Dumnezeu a trebuit să genereze sau să creeze şi toţi ceilalţi goruni prin tot atîtea acte separate, fiecare avînd un singular obiectiv. Într-o astfel de ipoteză, evenimentul natural, ca de pildă procesul fecundării, n-ar fi decît un prilej oferit lui Dumnezeu pentru a-şi manifesta debitul creator. O metafizică populară curentă atribuie lui Dumnezeu un asemenea exces de grijă pentru fiecare fir de păr al nostru şi pentru fiecare fir de nisip al mărilor. Dar există şi o metafizică mai puţin curentă care crede că Dumnezeu nu a creat decît „*tipul*" gorunului, fie ca model ideal, potrivit căruia sunt făcuţi toţi gorunii reali, fie ca o misterioasă putere organizatoare efectiv prezentă în fiecare gorun. Dacă se acceptă o asemenea interpretare dată actului creator al divinităţii, atunci nenumăratele însuşiri concrete, conceptual inexprimabile, care fac din acest gorun magnific înălţat în faţa noastră un exemplar ce nu se repetă, ar fi accidentale şi nu ar face parte din obiectivul actelor divine; însuşirile singulare se datorează mai curînd unor împrejurări cu totul în afară de voinţa lui Dumnezeu. În Evul Mediu, o problemă metafizică de acest fel izbutise, în adevăr, să trezească un mare interes şi tot atît de violente dispute. Unii interpreţi arabi ai filozofiei aristotelice limitau gîndirea lui Dumnezeu la acte ideative, avînd drept obiect numai „tipurile generice". Ei susţineau că Dumnezeu gîndeşte numai în „forme" care corespund conceptelor generale, astfel încît el, cît priveşte ordinea vieţii (pentru a da un exemplu), ar avea cunoştinţă numai de „specii", dar nu de „indivizi". Individuaţiile ca atare ar apărea în afară de sfera cognitivă a divinităţii. Se ştie că vreo cîţiva scolastici creştini au primit să ridice mănuşa şi să intre în dispută, aceasta însă numai pentru a combate teza cu toată energia

imaginabilă. Pasiunea cu care creștinii au respins concepția nu e de mirat dacă se ține seama de accentul grav pe care metafizica creștină îl pune pe existența *„individuală“*. Interpretarea arabă a gîndului aristotelic, contestînd dumnezeirii posibilitatea de a gîndi și de a cunoaște individul ca atare, ar fi putut fără îndoială să clatine unul din stîlpii capitali ai doctrinei creștine. Interpretarea arabă se așază desigur printre cele mai îndrăznețe teze susținute vreodată de spiritul uman în cursul istoriei. Din partea noastră, nu suntem dispuși să reacționăm împotriva tezei arabe cu același sentiment de panică sau de mirată frică ce cuprinsese pe apologeții unui Aristotel încreștinat.

Cît privește tehnica genetică a Marelui Anonim, am admis posibilitatea a două variante alternative. Geneza poate avea loc ca un proces de emisie directă din substanța și structura divină, aceasta fără ca eventuala „gîndire“ a acestui proces să joace rol de component al procesului. Dar procesul genetic ar putea avea loc și pe temei de „gîndire“ a obiectului ce urmează să fie realizat. Circulă, precum am mai spus, printre metafizicieni credința că actele de gîndire ale lui Dumnezeu sunt *eo ipso* și acte de realizare ale obiectelor gîndite. Această gîndire asimilată actului realizator este de fapt o gîndire magică de maximă intensitate și eficiență. După Cartea Genezei, Dumnezeu a zis: „Să se facă lumină!“ — și „s-a făcut lumină“. Potrivit concepției biblice, tehnica genezei ar fi deci de natură magică prin excelență. Cum ar trebui să concepem gîndirea magică a Marelui Anonim dacă geneza cosmică ar avea drept substrat o asemenea tehnică?

Dacă în general atribuim Marelui Anonim acte de gîndire magică, atunci firește că nu putem să-i negăm posibilitatea de a *imagina* magic „individuațiile“ și de a *gîndi* magic „tipurile“ de felurită generalitate. Dar printre posibilitățile Marelui Anonim, întîietatea o are desigur una neasemănat mai firească. Marele Anonim are latitudinea să se gîndească magic mai întîi pe sine însuși, reproducîndu-se nelimitat pe această cale. Știm însă, de altă parte, că Marele Anonim nu-și permite ceea ce „poate“, ci procedează din superioare motive ca un crunt stîrpitor de posibilități, făcînd adevărate ravagii printre înfăptui-

ile cu putință. Marele Anonim nu-și va îngădui nici gîndirea totală a ființei sale însăși, nici gîndirea tipurilor, nici imaginarea individuațiilor de felul celor empirice. Dacă procedează magic, Marele Anonim nu va „gîndi" decît tot numai în „diferențiale divine". Așadar, nu numai indivizii concreți, ci și tipurile generale sunt în afară de sfera gîndirii sale magice. Din rațiuni știute, obiectele gîndirii magice ale divinității trebuie să fie absolut simple și infinitezimale. Aceste obiecte iau ființă nu prin inventarea unui „ce" care înainte n-ar exista, ci prin limitarea și destrămarea unui obiectiv existent, care este însăși ființa divinității. Nu vom afirma așadar, ca unii interpreți arabi ai lui Aristotel, că Dumnezeu nu *poate* imagina individuațiile empirice și că el, prin natura sa, ar putea să gîndească numai tipurile. Din partea noastră, atribuim Marelui Anonim într-o privință mai mult decît gînditorii arabi, dar în altă privință mult mai puțin. Marele Anonim poate să imagineze individuațiile, de asemenea el poate să gîndească tipurile, căci el are în primul rînd posibilitatea gîndirii „Totului divin". Toate aceste acte ar fi însă *inoportune*, inoportune pentru creatură și inoportune mai întîi pentru el însuși, care consideră totul printr-o optică centralistă. Asemenea acte de gîndire magică ar duce la geneza identităților sau la geneza unor făpturi complexe de un potențial autarhic prea accentuat, adică la existențe care ar compromite hegemonia divină. În consecință, Marele Anonim își reduce gîndirea magică la obiectivul diferențialelor. Și nici măcar acestea el nu le gîndește pe toate, ci numai pe acelea care nu sunt de-a dreptul nucleare. Dar încă o dată: toate aceste considerații aspiră la o valabilitate metafizică numai dacă geneza se declanșează pe bază de gîndire magică. De fapt, noi înclinăm să credem că procesul genezei are loc mai curînd pe un plan ontologic, substanțial și structural, decît pe temeiul unei gîndiri magice, al gîndirii magice pe care o aduserăm în discuție mai mult ispitiți de duhul rău al disputei.

Pentru denumirea procesului cosmogonic, pentru desemnarea acestui reproducționism înadins diferențializat, nu se găsește nici un termen potrivit, fiindcă procesul e fără

pereche. Procesul genezei nu e pe deplin acoperit de nici unul din termenii: naștere, emisie, emanație, creație etc. În lipsa unui termen autentic și de circulație care să îmbrățișeze lapidar procesul, suntem siliți să uzăm de unele cuvinte cum sunt tocmai cele pomenite. Termenilor le revine însă aproape numai rolul unor semnale de îndrumare a atenției asupra unui proces cu totul particular. Întrebuințînd termeni precum al creației, al nașterii, al emanației etc., nu este așadar vorba de o identificare conceptuală a procesului, ci mai curînd de un gest arătător al limbii omenești ajunsă dintr-o dată într-o penibilă carență terminologică. Termenii sunt desigur de folos efortului nostru, dar nu e voie să pierdem nici o clipă conștiința improprietății lor. Prefigurația teoriei noastre cosmogonice, schițată în cele de mai înainte în trăsăturile ei mari, e susceptibilă, cu oarecare îngăduință binevoitoare licențelor, de a fi numită „emisionistă", deși procesul descris reține atenția și prin particularități care nu aduc a simplă „emisie". Actul în chestiune comportă un maxim volum, dar, pînă să se declare, el e sistematic degradat; actul, în loc să se dezlănțuie în totalități complexe și compacte, se restrînge la lansarea diferențialelor, și nici măcar la a tuturor diferențialelor posibile: unui proces *de iure* i se substituie astfel un proces în răspăr. Joacă rol capital în acest proces factorul unei voite și foarte motivate denaturări. De remarcat că nici unul din sistemele metafizice cu adevărat emisioniste nu s-a încumetat nici măcar aluziv la asemenea gînduri. Emisioniste sunt unele sisteme indiene care echivalează lumea fie cu o emanație substanțială, fie cu un vis al lui Dumnezeu. Emisioniste sunt atîtea sisteme islamice pentru care lumea e emisă de Dumnezeu, invizibilul, ca și cum acesta ar avea nevoie de culorile și formele cosmice spre a se arăta, spre a se face vizibil. Emisioniste mai sunt neîndoios și sistemele gnostice neoplatonice, care închipuie pe Dumnezeu ca prisoselnic izvor al unor existențe similare, în orice caz totalitare, sau a unor complexe existențe eonice. Cvasiemisionist este pe urmă sistemul monadologic al lui Leibniz, deși uneori apare formulat în termeni creaționiști. Ființa divină efulgurează, după concepția leibniziană, *indivizi*

care sunt imagini vii ale *întregului cosmos*, ca un fel de năframe ale Veronicăi produse în serie, cărora li s-a întipărit aceeași icoană cu deosebiri doar de claritate. (Comparația ne aparține, dar ea are dreptul de a ilustra întocmai ideea monadologică.) Orice „monadă" este o totalitate cosmică în miniatură, o *lume* psihic introvertită. Orice monadă este, întrebuințînd un termen de-al nostru, înzestrată cu un potențial autarhic deplin, fiindcă trăiește din sine și prin sine, neavînd nici o legătură cu celelalte monade. Să recunoaștem că sistemele metafizice înșirate, ca și multe altele, au meritul de a fi ghicit unele „posibilități" ale Marelui Anonim, dar tocmai acele posibilități care sunt înadins evitate, adică posibilitățile care pur și simplu nu au loc. E vorba aici despre posibilități care, constituind o primejdie pentru centralismul existenței, sunt extirpate încă în faza precosmică! Actele generatoare ale Fondului Originar nu pot avea decît un obiectiv alternant: ele sînt sau generatoare de „Toturi" (divine, ipostatice, eonice, tipice), sau generatoare de diferențiale. *Tertium non datur*. Vom produce la timpul său și unele dovezi empirice decisive, prin care se arată că actele divine nu intenționează „Toturi", nici mai ample, nici mai restrînse — de unde urmează că obiectivul lor este cu necesitate de natură diferențială. Actele generatoare de Toturi sunt posibile, dar ele rămîn neconsumate. Marele Anonim evită filiația și are afială de rude asemănătoare care, inevitabil, s-ar mișca excentric. Marele Anonim nu vrea să se recunoască ca într-o oglindă în nici unul din rezultatele actelor sale. De aceea el, în prealabil, și le mutilează la maximum. Eroul prea cunoscut al unui mare poem dramatic se întreabă, dacă la început a fost Cuvîntul (Ideea) sau Fapta. Eroul prea cunoscut hotărăște precum hotărăște. Din parte-ne, vom răspunde: La început n-a fost nici Cuvîntul, nici Fapta. Căci la început a fost un fel de categorică și radicală distanțare precautã a divinității față de propriile sale posibilități generatoare.

Mai înainte de a arăta modurile în care diferențialele divine se integrează în faza genezei indirecte, să mai lămurim puțin însuși gîndul acestor diferențiale divine. O diferențială divină

este echivalentul unui fragment infinitezimal din Totul substanțial și structural, deplin autarhic, transspațial al Marelui Anonim. Diferențiala divină nu este cîtuși de puțin identică cu diferențiala spațială cantitativ-matematică. *Cu diferențialele divine ne găsim într-o regiune transmatematică, iar diferențiala matematică n-ar constitui decît un „caz" între nenumărate diferențiale divine eterogene.* Din diferențiale matematice omogene am putea închega o viziune matematică a spațiului, niciodată însă realitățile cosmice. Ba, după cum vom încerca să arătăm în unul din ultimele capitole, nici măcar spațiul *real* sau acea existență X, căreia în chip inadecvat îi răspundem cu intuiția noastră subiectivă despre spațiu, nici măcar spațiul real, repetăm, se pare că nu se „organizează" numai pe temei de diferențiale matematice, ci pe temei de diferențiale divine foarte eterogene. Despre acesta însă mai tîrziu.

Diferențialele divine (ne referim acum la cele eterogene) sunt substanțialmente tot atîtea purtătoare infinitezimale ale cîte unei structuri virtuale de extremă, de ultimă simplitate. Diferențialele divine reprezintă deci, atît sub unghiul dimensiunii cît și sub unghiul structural, ceva *liminar*, ceea ce face cu neputință o imaginare a lor. Dar și gîndirea *conceptuală* a diferențialelor divine prezintă o dificultate, ba chiar o dublă dificultate. Diferențialele divine trebuie să le concepem ca purtătoare „infinitezimale" (simbolic ca „puncte") ale cîte unei *structuri virtuale* absolut simple.[1] Prin introducerea „infinitezimalului" în acest domeniu și a „absolut simplului", ni se cere așadar să gîndim de două ori „liminar". Conceptele liminare implică, spre a fi gîndite, procese psihologice progresiv infinite, pe care conștiința teoretică nu le realizează însă, ci le subînțelege „intențional". Nu s-ar putea afirma, prin urmare, că dificultățile ce le întîmpină gîndirea conceptuală a „diferențialelor divine" ar fi de altă natură decît dificultatea altor con-

---

[1] Că diferențiala divină este purtătoarea numai a unei *virtuale* structuri (și aceasta absolut simplă) este de o mare însemnătate după cum vom arăta mai tîrziu. Prezicerea aceasta, deși nu pare importantă, are incalculabile consecințe.

cepte liminare de care nici „știința“ nu este scutită. În cazul diferențialelor divine, aceste dificultăți conceptuale sunt doar îngrămădite. Conceptul diferențialelor divine se impune totuși pentru zone mărginașe. Împrejurarea că pentru ideația acestor diferențiale nu dispunem de un suport concret-imaginar sau faptul că însuși conținutul conceptului e mai mult intenționat și postulat decît împlinit nu sunt de natură să ne interzică operația intelectuală cu un asemenea concept. Știința face același lucru fără strop de sfială și, mai ales, de la un timp încoace. Știința utilizează și ea concepte dintre cele mai abstract alambicate, lipsite de un comod suport imaginar, psihologic convenabil, și pe deasupra de o învederată pecete liminară. Știința, dacă ne-ar împinge la proces pe această chestiune, chiar de bună-credință fiind, ar pierde, căci întru apărarea noastră am invoca mărturia solemnă și de neescamotat a propriilor ei procedee.

Afirmam adineauri că diferențiala divină ar fi sub unghi substanțial o existență infinitezimală. Vom avea însă grijă să adăugăm numaidecît că *substanța* unei diferențiale divine nu e identică cu nici una din substanțele empirice și nici cu acelea cu care operează teoriile științifice. Totuși, *substanțele* „diferențialelor“ *prefigurează* pe toate celelalte. Evident, diferențialele divine sunt de natură „substanțială“, iar diferențialele eterogene se diversifică și sub acest unghi al substanței, dar ele nu vor fi niciodată de natură caracterizat „energetică“ ori „materială“, sau de natură caracterizat „psihică“ ori „spirituală“. Energia fizică, de pildă, este o existență, sub unghi substanțial și structural, *complexă*, chiar sub forma ei fundamentală de „cuante“. Cuantele de energie reprezintă ele înșile, fiecare pentru sine, o integrare și organizare de anume diferențiale divine, atît eterogene cît și omogene. Materia, la rîndul ei, chiar redusă la ultima ei expresie electronică sau protonică, este ea însăși o integrare și o organizare de diferențiale divine, de diferențiale cu totul *sui-generis* sub raport substanțial. „Psihicul“ și „spiritualul“ sunt ele înșile rezultatul unor procese de integrare și organizare ale unor diferențiale divine, de diferențiale iarăși cu totul aparte sub unghi substanțial.

Energia fizică are deci ca substrat diferențiale variate, dar specifice, materia de asemenea alte diferențiale variate, dar specifice; viața de așijderea; și psihicul și spiritualul nu mai puțin; fiecare regiune cu diferențialele sale de bază eterogene, dar specifice. Niciodată diferențialele divine care în chip activ colaborează, de pildă, la constituirea „materiei“ nu vor putea să dea ca rezultat și „viața“ sau „spiritul“: pentru constituirea acestora se cere colaborarea unor diferențiale de natură specifică.

Diferențialele divine eterogene se diversifică sub raport substanțial solidar cu structurile virtuale absolut simple ale căror purtătoare ele sunt. Sursa acestei negrăite eterogenități a diferențialelor divine este însăși complexitatea substanțială și structurală a „Totului divin“. *Diferențialele divine eterogene, reprezentînd sub raportul structurilor lor virtuale un Tot infinitezimal-fragmentat, sunt, datorită acestei origini a lor, de natură complementară. În această împrejurare trebuie să căutăm și explicația posibilității unor procese de integrare între ele.*

Cum în sfera ansamblului substanțial și structural al Marelui Anonim am putea face o distincție oportună între zone mai centrale, mai nucleare, mai esențiale, și zone mai periferiale sau mai puțin esențiale, diferențialele divine eterogene ce corespund unui număr echivalent de fragmente infinitezimale ale complexului anonim vor accepta în consecință aceeași distincție: căci unele diferențiale raportate la sursa lor vor avea o origine mai nucleară, iar altele o origine mai periferială. Cele de-a dreptul nucleare, deși posibile, nu iau însă ființă, fiind prohibite prin sistemul de măsuri preventive. Prin această nonemitere a diferențialelor de-a dreptul nucleare se creează de fapt o linie superioară pentru procesele de „integrare“ ce au loc ulterior în univers. Dincolo de acest plafon, procesele de „integrare“ nu sunt în stare să treacă, fiindcă nu există „diferențialele divine“ necesare cu ajutorul cărora să se poată înfiripa.

Potrivit concepției noastre, obiectivul primar al actului genetic al Marelui Anonim este încă în faza precosmică în prealabil degradat prin eliminarea tuturor posibilităților *majore.*

Încă în faza precosmică, posibilitățile sunt diferențializate, iar ca atare ele sunt parțial discriminate (cele nucleare) și parțial realmente emise în formă de diferențiale eterogene. Cum însă acest act genetic, preventiv reglementat, se repetă fără sfîrșit, vom face afirmația că fiecare diferențială divină este generată în nenumărate exemplare de același fel. Orice diferențială divină are un tiraj infinit.

Cu acestea am fi dat contururile necesare anticipației pur speculative a concepției noastre cosmologice.

INDIVIZI, TIPURI, IZVOADE

Ajunși aici, ne găsim în fața a două mari întrebări:

1. Cum se împacă viziunea metafizică, expusă, cu datele experienței, cu rezultatele cercetărilor empirice în general?

2. În ce consistă geneza indirectă care constituie a treia fază a procesului cosmogonic?

În fața acestor întrebări, ni se pare firesc să părăsim pentru o clipă podișurile speculației, pentru a proceda la o descriere a aspectelor esențiale ale lumii date. Vom face așadar abstracție pentru moment de problema genezei și întoarcem privirea spre lumea concretă cu fenomenele, aparițiile și făpturile ei. Printre variatele apariții concrete sunt unele care, datorită felului lor, se impun atenției noastre cu deosebită insistență. Ne referim la aparițiile care atestă oarecare autonomie în raport cu mediul lor, un oarecare grad de independență față de cîmpul lor, în care ele respiră, și vădite reacții în vederea autoconservării în cadrul lumii. E vorba cu alte cuvinte despre aparițiile concrete care se prezintă ca „întreguri“ cu „părți“ în *subordine*. Aceste închegări, înzestrate cu particulare însușiri care le îngăduie să-și afirme, și pînă la un punct să-și apere, modul și forma lor de existență față de ofense posibile din afară, pot fi numite „indivizi“. Indivizii sunt existențe complexe. Totdeauna. Condiționate de o seamă de împrejurări,

adică de un mediu prielnic, aceste existențe se manifestă totuși, în mai mică sau mai mare măsură, oarecum ca niște „întreguri“ care par a-și avea rostul în ele înșile. „Indivizii“ sunt în stare să reacționeze față de alte rațiuni de proveniență externă sau față de stricăciuni lăuntrice, ba uneori ei sunt în stare să-și refacă în chip cu totul uimitor anumite părți distruse. Cristalele sunt asemenea existențe care merită calificativul de „indivizi“. Într-o măsură și mai accentuată, astfel de indivizi sunt ființele organice, plantele și animalele. Enumerîndu-le, ne oprim înadins numai în preajma acelor existențe individualizate de a căror efectivă existență luăm act pe căile cunoașterii empirice. Rămîne însă loc și pentru întrebarea cu privire la unele închegări individualizate de alt ordin, nonempiric, pe care le bănuim doar teoretic, cum ar fi moleculele, atomii și poate că și componenții acestora. Ce cunoștințe filozofice recoltăm deschizînd pur și simplu ochii și privind „indivizii“ cu state de prezență în împărăția simțurilor ? În ordine cognitivă, ne familiarizăm cu indivizi de orice soi, fie cristalici, fie organici, fie psihici, datorită impresiilor ce ni le comunică simțurile, dar și datorită cunoașterii conceptuale. Gorunul din fața noastră solicită simțurile printr-o infinitate de detalii care fac ca el, așa cum este, să fie fără pereche: nu este în tot universul un al doilea gorun exact asemenea. Dar în afară de aceasta, gorunul posedă și aspecte de natură mai mult sau mai puțin generală care aparțin și altor goruni. Datorită unora dintre însușirile mai generale, îl identificăm pe plan conceptual ca „gorun“ ; datorită unor însușiri și mai generale, îl încadrăm în familia „stejarilor“, iar datorită unor însușiri foarte generale, îl recunoaștem drept „copac“. De îndată ce am stabilit specia din care face parte un individ, avem latitudinea — aceasta în măsura experienței de a ne ridica treptat la noțiuni din ce în ce mai generale. Caracteristica noțiunilor la care ne referim aici este aceea de a fi „tipice“ în raport cu „indivizii“ pe care și-i subsumează. „Individul“ se subsumează unui „tip“ în totalitatea sa, iar un tip mai puțin general se subsumează unui tip mai general, de asemenea în totalitatea sa. Științele descriptive și clasificatoare au găsit în-

totdeauna că una din sarcinile lor de căpetenie este de a stabili tipurile din ce în ce mai abstracte cărora li se subsumează indivizii. Răsfoind un manual de botanică sau de zoologie, vedem în deplinătatea desfășurării sale acest procedeu. Un alt aspect al indivizilor este acela al *izvoadelor*. Ce sunt „izovoadele“? „Izvoade“ sunt anumite motive structurale și formale de-ale indivizilor în același timp „tipice“ și „transtipice“. Izvoadele sunt aspecte tipice, dar parțiale, de-ale indivizilor; dar nu toate aceste aspecte tipice și parțiale, ci numai acelea care se găsesc la „tipuri“ *diferite*. Particularitățile strict individuale, adică acelea care nu se repetă, nu pot fi numite „izvoade“: de exemplu felul cu totul singular cum sunt distribuite cele douăzeci și una de crengi ale gorunului din fața noastră, sau numărul exact al frunzelor sale, sau forma fiecărei frunze în parte, sau forma deteriorată de insecte a uneia dintre frunze. La alcătuirea individului colaborează desigur și o sumă de accidente. Accidentatul nu poate fi izvod. „Ghimpii“ trandafirului ilustrează însă un „izvod“, fiindcă ei fac parte din structura și forma tuturor celorlați trandafiri, fiindcă sunt „tipici“, dar în același timp și „transtipici“, întrucît „ghimpi“ găsim și la plante cu totul de alt tip decît „trandafirii“. Trecerea de la un „individ concret“ la un „izvod“ nu se săvîrșește numai prin procesele intelectuale care conduc la constituirea ideativă a „tipurilor“, adică nu numai prin ceea ce curent se numește abstracție, ci și printr-o operație de „izolare“ și de „apropiere“ între „tipuri“ *diferite*.

Anomaliile pur „individuale“ nu sunt „izvoade“, dar nici anomaliile care apropie incidental pe un „individ“ care aparține unui „tip“ *determinat* de toți indivizii *altui* „tip“. Un copil uman se poate naște cu o pieliță între degete, care aduce cu pielea dintre falangele broaștei sau de la picioarele păsărilor înotătoare. Această particularitate „incidentală“, monstruoasă la un copil, nu reprezintă însă un „izvod“, ci o simplă anomalie, fiindcă nu este o însușire nici funcțional-întemeiată, nici generală a genului uman. Dar pielița pentru înot a broaștelor și a păsărilor înotătoare este un *adevărat izvod*. De remarcat e că această particularitate a broaștelor și a păsărilor înotătoare

este un „izvod“, fiindcă instituie anumite analogii între „tipuri“ foarte deosebite. Cu alte cuvinte, tipuri preponderent disanalogice pot să aibă unele motive structurale și formale analoage: acestea sunt „izvoadele“ (anumite moluște au ochi foarte asemănători cu ai mamiferelor). Mai mult, tipuri radical diferite posedă uneori nu numai un izvod asemănător, ci mai multe (de exemplu, rinocerul-mamifer se aseamănă prin mai multe astfel de izvoade cu o specie reptiliană paleobiologică, cu un uriaș saurian (*Triceratops*) din mezozoicul cretacic. (În Australia există printre „marsupiale“ unele specii care, prin felurite „izvoade“, seamănă cu diverse specii de mamifere superioare: cu sobolul, cu veverița, cu lupul.[1]) În principiu, orice însușire generală a unui anumit tip poate să fie și izvod dacă ea se găsește ca însușire generală și la un alt tip de ființe *diferit* de cel dintîi. Sub unghiul formal, balena are izvoade asemănătoare cu peștii și foarte neasemănătoare cu ale mamiferelor al căror „tip“ sau clasă abstractă subsumează totuși balena. Aceeași balenă-mamifer are evidente izvoade asemănătoare nu numai cu peștii de astăzi, dar mai ales cu o specie reptiliană din mezozoic, adaptată la circumstanțe acvatice.[2] *În general, „tipuri“ asemănătoare și înrudite pot avea izvoade disanalogice, iar tipuri radical diferite pot să aibă izvoade asemănătoare. Tipurile și izvoadele sunt deci variabile independente*. Subliniem cu aceasta o constatare empirică căreia îi revine meritul de a fi în afară de orice teorie. Propozițiile se verifică la fiecare pas. Cum se explică această situație, fără îndoială paradoxală? Ni se pare că aspectul nu poate fi neglijat de nici o teorie care aspiră să lămurească în chip serios geneza formelor biologice în plenitudinea lor. Filozofia și știința au încercat prin o mulțime de teorii elucidarea problemelor în conexiune cu ideea genezei. Au ținut oare seama îndeajuns de faptele paradoxale citate mai sus? Din nefericire, nu. În orice caz, faptele n-au fost aruncate pe

---

[1] A se vedea Edgar Dacqué, *Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens*, München, 1936, p. 57.

[2] *Ibidem*, p. 123. Cu explicația pe care Dacqué o dă fenomenului nu putem fi de acord. Dar despre aceasta mai tîrziu.

cîntar cu toată greutatea ce o au. Știința nu manifestă o simpatie prea caldă faptelor paradoxale. Înainte de a încerca să arătăm cum aceste fapte se încadrează în viziunea cosmologică ce am schițat-o în partea dintîi a lucrării de față, am vrea să mai atragem luarea-aminte și asupra altor aspecte ale creaturii, care de asemenea cer să fie examinate.

MODURILE ONTOLOGICE

Cristalele, plantele, animalele, persoanele etc., adică făpturile de un pronunțat caracter individualizat, înmănunchează în ființa lor particularități susceptibile de o distincție pe care am arătat-o tocmai în capitolul trecut. Există particularități singulare (fie firești, fie anormale), particularități tipice și particularități izvodale. Particularitățile singulare sunt cele ce aparțin indivizilor ca atare și care nu se repetă. Particularitățile tipice sunt acelea care aparțin tuturor indivizilor unui gen. Particularități izvodale sunt motive formale care aparțin tuturor indivizilor de același gen, dar și unor indivizi de tipuri cu totul diferite. Interesante pentru preocupările noastre sunt mai ales cele din urmă. Ceea ce trece drept „esență" a făpturilor se alcătuiește din particularități tipice și izvodale. De esența făpturilor mai ține însă și un alt aspect: ne gîndim la „modul de a exista" al făpturilor sau la „modul ontologic". Universul e plin de negrăit de variate făpturi. Universul e populat de făpturi care desfășoară o infinită gamă de trăsături individuale, tipice și izvodale. Dar același Univers care rulează o imensă varietate de creaturi, un joc infinit diversificat sub triplul unghi al însușirilor individuale, tipice și izvodale, nu ne reține atenția decît printr-un număr foarte limitat de „moduri ontologice". Modurile ontologice dețin totuși locurile cele mai hotărîtoare în arhitectonica Universului. Ne-am spus cuvîntul și în alte studii cu privire la aceste moduri, care au darul mai mult decît oricare altele să introducă o articulație și complexitate calitativă în lume. De astă dată, ne vom mărgini

la cîteva remarci ce urmează să fie valorificate în ordinea de idei ce ne preocupă.

Să degajăm terenul în vederea unei definiții. Un mod ontologic se caracterizează în general prin două momente corelative care nu pot fi gîndite unul fără de celălalt. Întîiul moment e felul de a fi. Al doilea moment e „orizontul" de care totdeauna este legat un fel de a fi. Orice „fel de a fi" e desigur susceptibil de grade de intensitate, cîtă vreme „orizonturile" (diferitelor feluri de a fi) se disting prin complexitatea lor. Cuvîntului „orizont" îi acordăm o semnificație mai „amplă" decît termenilor de „spațiu" și „timp". Dar e și firesc s-o facem. Căci, de o parte, orizontul este totdeauna un „orizont" *pentru o făptură* sau „perspectivă" *pentru un individ*, cîtă vreme spațiul și timpul admit să fie concepute și numai pentru sine în afară de orice relatare la o făptură. Iar de altă parte, spațiul și timpul sunt totdeauna niște elemente, într-un fel sau altul, incluse ale oricărui „orizont". Orizontul are deci o semnificație debordantă față de conceptele spațiului și timpului. Să procedăm, deși am făcut-o și altădată, la caracterizarea cîtorva „moduri ontologice". Cîteva noi precizări nu pot să strice. Iată cîteva moduri ontologice.

Cristalele își au modul ontologic specific. Ele există într-un anume fel legat de un „orizont" al lor, cel puțin în *faza devenirii lor*. Adevărat e că cristalele, o dată deplin închegate în spațiu și în timp, nu mai pot să fie socotite ca făpturi înzestrate cu un „orizont". Să nu uităm însă că cristalele au și o fază dinamică, în cursul căreia ele se „organizează", se clădesc, avînd în stăpînirea lor perspectiva unui spațiu de umplut. În faza lor dinamică, cristalele posedă de fapt un orizont, un orizont de consumat prin autoclădire. În clipa cînd cristalele s-au clădit, orizontul încetează, prin aceea că e consumat. Pentru cristale, orizontul e spațiul-perspectivă de ocupat prin înfiriparea ființei lor. Orizontul cristalelor e spațiul de luat în stăpînire, atît cît trebuie pentru închegarea monocentrică a unei făpturi. Cînd cristalul s-a împlinit, *orizontul* său a decedat ca „orizont".

Un alt mod ontologic urmează să atribuim plantelor. Vegetalele nu posedă numai un orizont în înțeles de spațiu de consumat prin creșterea dinamică a ființei lor. Orizontul vegetalelor depășește aceste limite. Plantele sunt *finalist* angajate și

împletite în spațiu și în timp. Ele au față de orizontul lor posibilitatea unor reacții pline de noimă, a unor reacții menite să le conserve în cadrul lor dat o dată pentru totdeauna. Orizontul însuși e, pentru plante, un factor complementar al unor rînduieli finaliste. Semnificația orizontului e de astă dată desigur mai complexă în cazul cristalelor.

Și iarăși, pentru animale, orizontul reprezintă altceva: orizontul devine, pentru modul animal, cadrul în care se „orientează" un *subiect*. Orizontul e aici cadrul, consimțit sau nu, al unor căutări, al unor ocoliri. Animalul se afirmă ca un subiect care, fără a putea să se smulgă cu totul din orizontul ce i s-a hărăzit, are totuși putința de a se detașa întru cîtva de acesta, de a se distanța, luînd inițiative, și de a reacționa în diferite chipuri. Orizontul este, pentru animal, neapărat și un factor complementar, al unui finalism organic, dar mai puțin decît pentru plantă. Orizontul este pentru animal, în primul rînd, un cadru familiar sau străin față de care el poate să întreprindă diverse acte în vederea securității, în genere, a făpturii sale. Un alt mod ontologic specific și mai complex este trăsătura structurală, fundamentală, a ființei umane. Omul deplin, nu numai ca individ, ci în genere ca om, respiră și ființează în orizontul misterului în vederea revelării acestuia. Acest fel de a fi și acest orizont sunt o condiție prealabilă a întregului destin uman și a menirii creatoare a omului. Dacă pentru orizonturile celorlalte moduri ontologice spațiul și timpul sunt factori implicați, incluși, care dobîndesc o anumită semnificație perspectivică, pentru orizontul uman spațiul și timpul sunt de asemenea factori implicați, dar în același timp și *radical depășiți*. Spațiul și timpul devin în cadrul orizontului uman simple „semnale" ale unui „ce" de revelat.[1]

Subliniem încă o dată că modurile ontologice, cu orizonturile lor, reprezintă articulațiile arhitectonice cele mai de seamă ale lumii. Modurile ontologice nu apar, firește, decît în închegări morfologice: tipice, izvodale și individuale. Cîtă

---

[1] A se vedea și studiile noastre *Geneza metaforei și sensul culturii*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", București, 1937, și *Artă și valoare*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1939.

vreme însă modurile morfologice sunt nenumărate în Univers, modurile ontologice sunt doar cîteva, de unde urmează că unui singur mod ontologic îi corespund, solidare cu el, o mulțime de moduri morfologice. Modul ontologic al tuturor plantelor e unul și același, precum l-am pus în lumină, aceasta în ciuda faptului că structurile lăuntrice și formele externe ale plantelor sunt enorm de variate. Cert e, de altă parte, că orice mod ontologic este la rîndul său condiționat de structuri și de forme care pot varia în anumite limite, dar oricum pe deplin determinate în cadrul acestor limite. Astfel încît modul ontologic al omului, de pildă, n-ar putea niciodată să se ivească în condiții pur vegetale. Anevoie se va putea imagina o specie vegetală viețuind în orizontul misterului pentru revelarea acestuia. Asemenea ficțiuni sunt îngăduite doar autorilor de basme. Vegetalul este, prin toată structura sa, foarte departe de a îndeplini condițiile ce se cer pentru declararea efectivă a modului ontologic în orizontul misterului. În orice caz, o complicare a modului morfologic al unei făpturi sau ființe nu atrage după sine în chip necesar și un nou mod ontologic. Un mamifer este, sub unghi morfologic, de o complexitate superioară unei moluște. Modul lor ontologic este totuși, cu oarecare aproximație, același: un fel de a fi în orizontul lumii date și în vederea autoconservării. Absolut sigur ni se pare însă că izbucnirea oricărui nou mod ontologic este concomitentă și cu ivirea unor motive structurale și formale noi în constituția unei ființe.

Asemuite între ele, modurile ontologice pe care le cunoaștem sunt unele mai plenare, altele mai puțin plenare. Unul dintre modurile ontologice cele mai puțin plenare este, cum de la sine se va bănui, acela al cristalelor, care nu există decît pentru a se clădi și care nu are alt orizont decît porțiunea de spațiu și de timp necesare autoclădirii. Orice cristal posedă un asemenea orizont în chip individual și fără de vreo referire la urmași de același gen. Un mod ontologic mai plenar îi revine plantei; orizontul ei este egal cu un anume spațiu și timp pătrunse de finalisme ale căror dimensiuni depășesc limitele firești ale individului-plantă, angajînd specia și poate chiar mai mult decît specia. Orizontul cel mai plenar dintre

ființele terestre aparține omului. (Cît de „plenar“ este modul ontologic al omului vom arăta în capitolul închinat semnificației „istoriei“.) Desigur că e mult mai greu să ne convingem de existența modurilor ontologice decît de existența modurilor morfologice. Structurile și formele sunt oarecum mai la îndemîna mijloacelor noastre cognitive, ele solicită simțurile noastre de-a dreptul. Cîtă vreme, pentru constatarea modurilor ontologice cu corelatele lor orizontice e nevoie nu numai de o foarte mare și îndelungată experiență filozofică, dar și de un sever exercițiu analitic și nu mai puțin de o nuanțată viziune de ansamblu. Identificînd cele cîteva moduri ontologice, n-am părăsit totuși nici un moment contactul cu realitățile concrete. Tot ce am făcut a fost doar o avansare pînă la esențial, dar n-am făcut propriu-zis teorie constructivă. Dacă ni se dă voie să facem teorie și în această ordine de idei, atunci am îndrăzni poate să vorbim și despre alte moduri ontologice, mai plenare decît ale omului. Un asemenea mod ontologic de maxim volum orizontic am atribui pe plan teoretic, de exemplu, Ființei divine. Pe linia teologiei tradiționale am declara că orizontul divin este acela al misterelor convertite adecvat și pozitiv în „arătări“. Dumnezeului-demon, care este Marele Anonim, i-am putea atribui chiar mai mult decît atît, și anume posibilitatea de a-și reglementa orizontul după cum îi dictează sfîntul și egocentricul interes. Marele Anonim poate să renunțe la orizontul divin și să și-l anuleze în chip suveran, pentru a nu crea decît ceea ce e compatibil cu centralismul poziției sale. Cu excepția acestor păreri teoretice cu privire la Marele Anonim și orizontul divin, toate cele arătate în legătură cu modurile ontologice și corelatele lor orizontice sunt expresia experienței pipăite la încheieturi, dense constatări, observații verificate prin îndelungată trăire meditativă în intimitatea cosmosului împrejmuitor.

Am afirmat așadar că sub unghi ontologic făpturile și ființele lumii se diversifică în mai multe moduri, unele mai plenare, altele mai puțin plenare. Sub raport morfologic, făpturile și ființele sunt incomparabil mai diversificate decît sub raport ontologic. De ce toate aceste lucruri sunt precum sunt și nu altfel? Dacă în Univers există un mod ontologic atît de plenar

cum este al omului, de ce mai palpită alături și altele mai puțin plenare? Dacă modurile ontologice sunt variate, de ce totuși variația lor nu are belșugul modurilor morfologice? Toate aceste întrebări par desigur ale unui copil de o curiozitate nestăpînită care după orice constatare se grăbește să adauge un „de ce?". Asemănarea cu copilul nu înseamnă însă o denunțare. Asemănarea e mai curînd un elogiu adus filozofului. Într-o privință, filozoful e tocmai omul care nu iese niciodată din vîrsta copilăriei. Filozofia este copilărie fără exod. Copilul, care pentru cei mai mulți oameni este o fază, înseamnă pentru filozof o permanență. Pentru oamenii maturi, aproape totul se înțelege de la sine, dar aceasta nu fiindcă oamenii izbutesc în cele din urmă să-și castreze curiozitatea. Copilul deține condiții subiective care, indiscutabil, îl avantajează. Și alături de el — filozoful. Să nu ne sfiim prin urmare de a întreba: „De ce lucrurile sunt așa cum sunt, și nu altfel?"

Iată: tipuri de ființe profund și esențialmente asemănătoare par adesea copleșitor disanalogice datorită unor aspecte secundare care au aproape darul de a le deghiza. Iată: motivele formale asemănătoare se găsesc la tipuri cu totul distincte. Iată: făpturile manifestă sub unghiul complexității formale o imensă varietate. Iată: sub unghiul plenarității ontologice, făpturile și ființele manifestă variații mai puține, dar oarecum mai abrupte!

După argumentele pur speculative, care sprijină ipoteza unei geneze indirecte pe temei de diferențiale divine, toate aceste aspecte empirice generale pledează parcă și ele mai mult în favoarea acestei ipoteze. Persistența încăpățînată a unora dintre structurile făpturilor, alături de variabilitatea altora, indică mai curînd o discontinuitate a elementelor de bază capabile de diverse combinații, decît o geneză directă și integrală a acestor făpturi și ființe potrivit unor planuri ad-hoc. La fel, distribuția unor motive formale asemănătoare (izvoade) la făpturi și ființe foarte deosebite ca tipuri pledează de asemenea mai curînd pentru discontinuitatea unor elemente de bază în stare să se combine foarte felurit, decît pentru o geneză directă a acestor făpturi și ființe ca „întreguri indivizibile". Argumentul empiric decisiv împotriva ipotezei meta-

fizice a genezei directe și monofazice a făpturilor și ființelor îl produc însă fenomenele de *„parafinalitate“* despre care vom vorbi în capitolul următor.

Nu pretindem deloc să fi găsit singura și ultima teorie metafizică posibilă, căci am ieșit de mult din faza credințelor într-o singură teorie salvatoare și privilegiată. În situația teoretică de azi, și ținînd socoteala faptelor cunoscute, nu vedem totuși o altă teorie explicativă mai simplă și mai sintetică decît aceea pe care ne-am hotărît să o propunem. De unde nu urmează că mîine nu se vor rosti gînduri capabile de prestații teoretice mult mai impozante. Conformîndu-ne faptelor asupra cărora ne-am oprit un moment și întorcîndu-ne la punctul de unde am pornit, vom emite părerea că din Fondul Anonim trebuie să se desprindă două feluri de diferențiale divine: 1. *Diferențialele ontologice*, care stau la baza modurilor ontologice; 2. *Diferențialele morfologice*, care stau la baza modurilor morfologice. Știm că nici o diferențială divină nu este emisă la singular, ci în serie omogenă, fără capăt. Atît sub unghi ontologic cît și sub unghi morfologic, au pe urmă loc „integrările“ și „organizările“ de *diferențiale*, eterogene și omogene. Integrarea și organizarea diferențialelor se realizează în „individuații“. Diferențialele divine sunt susceptibile de integrări mulțumită faptului că ele îndeplinesc anume condiții: ele se *pot* „integra“, fiindcă sunt prin natura lor „complementare“. Știm că ele reprezintă fracțiuni infinitezimale (sub dublu unghi: substanțial și structural) ale unui mare Tot divin. Dar procesele de integrare ale diferențialelor nu se mai fac sub controlul direct al Marelui Anonim, ci numai sub puterea faptului că diferențialele eterogene se potrivesc și se întregesc prin însăși structura și natura lor în vederea unor formațiuni mai complexe. Cu alte cuvinte, Marele Anonim controlează procesele de intregrare și de organizare ale universului numai indirect: prin limitarea extremă a posibilităților și prin însăși lansarea diferențialelor divine, cărora le-a îngăduit tocmai justele virtuți de a se integra și organiza, potrivit felului lor complementar, în chip neprimejdios pentru ordinea și centralismul existenței. Marele Anonim este, cu alte cuvinte, foarte circumspect față de posibilitățile sale:

hotărît atent cît priveşte geneza diferenţialelor divine, de un uşor dezinteres faţă de lumea care se clădeşte prin integrare, dar în prealabil şi dintotdeauna absolut treaz cît priveşte măsurile de luat pentru menţinerea în subordine a oricărui posibil rezultat genetic. Nuanţarea aceasta atitudinală nu este deloc întîmplătoare, ci e dictată de un sacru egoism.

FINALITĂŢI ŞI PARAFINALITĂŢI

Ajungem la un punct crucial pe care l-am anunţat de cîteva ori în cele de mai înainte. E vorba despre fenomenele empirice de „finalitate" şi despre fenomenele de „parafinalitate". Crucial este acest punct, fiindcă fenomenele de finalitate, cele deplin caracterizate ca atare, au o putere eliminatorie faţă de orice ipoteză „materialistă" şi fiindcă fenomenele de parafinalitate au aceeaşi putere eliminatorie faţă de orice ipoteză „vitalistă".

Desigur că printre nenumăratele explicaţii metafizice, la care gîndirea omului a recurs în cursul timpurilor pentru lămurirea fenomenelor accesibile chiar simţurilor, cea mai compromisă este astăzi concepţia materialistă. Cînd vorbim despre materialism, acordăm termenului un sens mai larg, înţelegînd prin el orice filozofie care, în explicaţiile ce le dă, refuză să introducă factori „finalişti". Materialismul este astfel atît concepţia vulgară că omul este aceea ce el mănîncă cît şi o teorie incontestabil inteligentă, deşi caducă, cum este aceea a evoluţionismului biologic prin „selecţie naturală", dar tot aşa cutare concepţie energetică de dată mai recentă, din care conceptul materiei aproape s-a evaporat. De natură materialistă este în fond şi o concepţie care, admiţînd factori psihici, îi despoaie de orice intenţionalism finalist, considerîndu-i numai în perspectiva jocului mecanic. Toate aceste concepţii le socotim iremediabil eşuate, nu numai cînd e vorba de înţelegerea fenomenelor de conştiinţă, ci chiar şi cînd e vorba de înţelegerea unor fenomene pur biologice. Materialismul mecanicist, fie strict material, fie fizico-energetic, fie psihist, poate desigur să acopere în felul său o realitate mai restrînsă. Dar de aici pînă a

prefače acest gînd în principiu unic şi exclusiv al realităţilor cosmice rămîne ca procedeu, sub raportul stringenţei filozofice, un grav abuz. S-ar putea desigur concede că mecanismul reprezintă un coeficient al oricărui fenomen de structură mai complexă. Dar de la afirmaţia că o componentă, în subordine faţă de o existenţă complexă, admite o interpretare mecanicistă pînă la enunţarea caracterului funciar şi general al mecanicismului este un salt care dovedeşte un profund viciu de gîndire şi o totală lipsă de control al verbului. E curios cum un asemenea capriciu al imaginaţiei şi l-au permis tocmai nişte teoreticieni agăţaţi cu toate ventuzele zelului de stîncile concretului, avînd aerul că-şi interzic orice aventură fantezistă.

Să ne îngăduim zăbava necesară pentru a privi mai de aproape cîteva fenomene ce ilustrează finalismul biologic. Ochiul, splendidul organ cu care sunt înzestrate cele mai multe fiinţe animale, este o alcătuire care-şi are finalitatea sa; ochiul este un organ complex structurat şi potrivit parcă înadins pentru funcţia vederii, adică a orientării unei fiinţe în lumea sa. În carapacea sau lîna animalelor recunoaştem fără greutate nişte mijloace de apărare împotriva accidentelor sau a neajunsurilor climatului. Procesele chimice ce se petrec în organism (de exemplu oxidarea în organele respiratorii) au desigur şi o altă semnificaţie decît a unor simple procese care se petrec; ele au loc „pentru ca" organismul să fie cu tot dinadinsul menţinut în dinamica sa. Treci pe stradă şi vezi un cîine tremurînd de frig. De ce tremură cîinele? Răspunsul obişnuit e: fiindcă îi e frig. Dar acest răspuns n-a întrezărit esenţa fenomenului. Tremuratul este un fenomen de finalitate, datorită căruia se produce o reacţie calorică necesară ţesuturilor. Cîinele „tremură" *ca să se încălzească*. Am înşirat cîteva fenomene finaliste cunoscute de toată lumea. Cele mai multe şi cele mai extraordinare sunt însă mai puţin cunoscute, iar altele urmează să fie puse în lumină. Iată de exemplu ce „finalitate" au „plăcuţele sangvine". Aceste particule se găsesc în sînge, ele sunt foarte mici şi nu au nici o funcţie *„fiziologică"* cunoscută. Dar ele au o excepţională finalitate: în momentul cînd se descompun, ele elimină o substanţă care colaborează la „coagularea" sîngelui, prin ceea ce se contribuie la încetarea sîn-

gerării și la vindecarea rănilor. Funcția *finalistă* a acestor corpuscule intră în acțiune numai în clipa cînd ele se descompun, iar anterior ele nu posedă nici o funcție fiziologică. Fenomenul se înșiră desigur printre cele mai impresionante exemple de finalitate. Un alt exemplu, mult timp neînțeles sub unghiul „finalității", ni-l oferă pigmentul pielii. În climate calde, pigmentul are o funcție ajutătoare ce reglementează căldura fizică căreia îi este supus organismul. Prin piele nepigmentată, undele lungi ale căldurii pătrund adînc în organism. Pigmentul are darul să rețină aceste unde aproape cu totul în piele. Pigmentul raselor colorate trebuie privit așadar ca o întocmire de apărare împotriva căldurii (Kestner și Borchardt). Cele mai multe organe, procese, funcții colaborează întru conservarea unui mic sistem vital individual într-un anume mediu și pentru anume durată de timp. Această conservare a unui sistem vital individual este termenul finalității celor mai multe întocmiri ale organismelor, deși nu a tuturor întocmirilor. Căci organismele apar înseriate și în alte finalisme mai vaste al căror termen nu este conservarea, ci reproducerea sau chiar încetarea: îmbătrînirea, moartea. Reproducerea, îmbătrînirea, moartea își au și ele rostul lor, dar acest rost e mai mult metafizic. Deocamdată să meditām puțin asupra acelor întocmiri a căror finalitate e evidentă. Cele mai învederate fenomene de finalitate, în afară de actele intenționate ale conștiinței, sunt desigur cele biologice. Finalitățile biologice puse în serviciul conservării unui organism sunt fapte pe care anevoie va putea cineva să le tăgăduiască. De altfel, divergența de opinii nu se referă la faptul finalității biologice ca atare. Divergența izbucnește de-abia în momentul cînd se încearcă o „explicație" a unor asemenea fapte. Și divergența e gravă, căci faptele în sine ale finalității biologice permit, cel puțin la prima vedere, explicații diametral opuse.

Filozofia scientistă care pontează permanent pe ideea mecanismului a făcut un singur efort mai serios de a „explica" aceste fenomene. Am numit teoria selecției naturale a lui Darwin. Nu ignorăm desigur meritele lamarckismului. Dar ipotezele lui Lamarck se înșiră mai curînd printre acelea care *implică* „finalismul" nu numai ca *fapt*, ci și ca principiu *ex-*

plicativ. După Lamarck, funcția creează încetul cu încetul organul. Pentru a ajunge la o explicație a organelor „finalist“ *întocmite*, Lamarck acordă vieții, în prealabil, posibilitatea unor reacții finaliste în virtutea exercițiului. Nu e locul să controlăm valabilitatea tezei. Semnalăm numai că lamarckismul face parte, cel puțin sub acest aspect, dintr-un grup de teorii contrare darwinismului. În fond, cea dintîi teorie care încearcă să înlăture radical principiul finalismului *ca factor creator*, fără de a tăgădui totuși faptele finaliste în sine, este cea darwinistă. În esență, darwinismul socotește faptele finaliste drept produse ale întîmplării. Redusă la ultima expresie, teoria darwinistă afirmă următoarele: Orice modificare organică a vieții, care din întîmplare s-ar nimeri să fie finalistă, are șansa de a fi păstrată prin selecție naturală. Orice *finalitate* biologică ar fi astfel o modificare accidentală „norocoasă“ printre nenumărate alte modificări *nonfinaliste*. Desigur că se poate concepe o întocmire finalistă ce se declară ca o simplă întîmplare, ca un simplu caz excepțional, într-o ordine de nonfinalități. Teoria darwinistă se recomandă ca singura tentativă *consecventă* de a „explica“ finalitatea biologică în *sens mecanicist*. Privită în sine și pentru sine, teoria e admirabilă. Nu ne vom înscrie printre detractorii geniului lui Darwin. Recunoaștem fără de rezervă puterea de seducție a teoriei, nu mai puțin însă trebuie să ne exprimăm și regretul că socoteala de acasă nu se prea potrivește cu cea din tîrg. Teoria darwinistă e grav contrazisă de experiență, și iată cum. Calculul probabilităților ne spune că într-un număr imens de modificări *nonfinaliste* se poate ivi „accidental“ și un caz „*finalist*“. Teoria potrivit căreia fenomenele de finalitate biologică ar fi cazuri *întîmplătoare* în ordinea celor nonfinaliste se întemeiază pe supoziția tacită că viața se manifestă într-o adevărată explozie de modificări nonfinaliste, într-o explozie infinită și în toate direcțiile. În adevăr, numai astfel ar putea să se producă „întîmplător“ și acea modificare *finalistă* pe care natura ar putea-o pe urmă s-o conserve prin selecție. Un caz finalist e așa de complex și presupune atîtea coincidențe, încît, pentru a se produce „întîmplător“, se cere de fiecare dată un număr infinit de modificări întîmplătoare nonfinaliste. Teoria

mecanicistă a finalității prin selecție naturală ar fi valabilă numai dacă viața ar consista în adevăr într-o explozie de modificări întîmplătoare infinit de variate. Dar unde și cînd s-a văzut în domeniul biologic măcar vagi indicii despre o asemenea debordantă explozie de forme întîmplătoare nonfinaliste? Nicăieri și niciodată. Din contră: empiric privind lucrurile, modificările care au loc se mențin în majoritatea cazurilor în cadru finalist. Să nu ni se spună că modificările vieții, cele nonfinaliste, ar fi așa de mărunte încît n-ar putea să fie verificate pe cale empirică. Respingem replica, căci în cazul acesta și modificările finaliste (întîmplătoare) ar fi așa de mărunte și de neglijabile, încît nu vedem cum natura izbutește să le selecteze din enorma masă a celor nonfinaliste. Teoria mecanicistă a finalității prin selecție naturală cade de îndată ce o cîntărim prin calculul probabilităților.

De altfel, problema ireductibilității vieții la modele pur mecanice poate fi atacată pe un plan mult mai larg decît s-a făcut în rîndurile de mai înainte. Iar pe acest plan amplu, știința biologică mai recentă a produs ea însăși importante mărturii, de natură experimentală chiar, împotriva valabilității modelelor mecanice, cînd e vorba de explicarea unor moduri biologice. În privința aceasta, școala experimentală a lui Driesch are merite din cele mai însemnate. Nu e nevoie să ne declarăm neapărat de acord cu teoria entelehială, căreia Driesch a ținut să-i dea un lustru științific, pentru a recunoaște importanța *faptelor* înșile puse în lumină de el. În istoria biologiei, experimentele lui Driesch înseamnă o dată. O dată epocală. Driesch a arătat că oul fecundat cuprins de procesul embriologic poate fi angajat, printr-o simplă intervenție operativă, pe drumul de a produce nu un singur *individ întreg*, cum este normal, ci *doi* indivizi întregi. Operația care prilejuiește micul miracol trebuie să intervină în faza cînd oul fecundat, intrat în procesul embriologic, se dublează prin înmulțire celulară și consistă într-o izolare artificială a celor două celule. Rezultatul intervenției operative nu seamănă cu acela care ar trebui să aibă loc, presupunînd că procesul embriologic ar fi de natură mecanicistă. În adevăr, dacă procesul ar fi de natură mecanică, ar urma ca din fiecare celulă izolată

să se producă numai cîte o *jumătate* de individ; în realitate însă, pe urma intervenției, se pot produce *doi* indivizi „întregi". Experiența e astăzi prea cunoscută ca să mai dea fiorul senzaționalului ca în ziua cînd a fost anunțată întîia oară. Experiențele lui Driesch anexau științei biologice fapte noi și cu totul neprevăzute. Dar Driesch marca prin experiențele sale și o importantă dată filozofică. De fapt, în acel moment biologia divorța definitiv de orice filozofie mecanicistă. Experiențele lui Driesch trebuie interpretate ca o proscriere hotărîtă a mecanicismului, ilegitim erijat în teorie a vieții. Ne vom feri însă să ne dăm consimțămîntul explicației *pozitive* pe care, pe de altă parte, Driesch o dă fenomenelor descoperite de el. Asupra acestui punct atît de important sub raport filozofic, îndrăznețul om de știință gîndea mai mult alternant decît subtil.

Răsturnînd teoriile mecaniciste, Driesch își făcea iluzia că filozofia biologică trebuie să se întoarcă iarăși la explicația fenomenelor de finalitate biologică prin entelehiile aristotelico-scolastice (corecturile pe care Driesch le impune teoriei entelehiale sunt agere desigur, dar nu sunt așa de esențiale). Driesch gîndea așadar că, dovada antimecanicistă o dată produsă experimental, filozofiei biologice nu-i mai rămînea decît întoarcerea pe poziții anterioare. Ceea ce constituie o gravă eroare. Dar mai înainte de a intra în fondul chestiunii, să mai înregistrăm un intermezzo. Biologia mecanicistă nu a dezarmat cu toate că primise lovitura de grație, ci a pornit în căutarea unor dovezi antientelehiale chiar pe drumul deschis de Driesch. Mecaniciștilor nu le-a fost prea greu să descopere la rîndul lor fapte care contrazic teoria entelehială. Ce anume înfățișare luase teoria entelehială în gîndirea lui Driesch? Potrivit corecturilor lui Driesch, factorul entelehial urma să fie conceput în analogie cu psihicul. Entelehia ar fi un factor plăsmuitor de „întreguri" care anticipează indivizibil complexitatea rezultatului. Entelehia prezintă similitudini cu „psihicul" ale cărui acte, unitare, ar fi de asemenea îndreptate spre un obiectiv în sine, multiplu articulat. Entelehia e aspațială, dar se manifestă în spațiu, entelehia nu e energie, dar dirijează energiile fizico-chimice într-un anume sens. Entelehia, fiind factor organizator de întreguri, este, cum de la sine se înțelege, și

autoarea finalității biologice. Pentru a reveni asupra experiențelor amintite ale lui Driesch, entelehia creatoare de întreguri biologice, fiind aspațială, se manifestă nealterată în fiecare dintre cele două celule inițiale, izolate în chip artificial, putînd să dea astfel de fiecare dată cîte un individ întreg. Cititorii au latitudinea să invoce în favoarea teoriei entelehiale și atîtea fenomene așa-zicînd miraculoase, cum este, de pildă, acela al restaurației organelor extirpate. Ochiul distrus al tritonului se restaurează ca și cum în ființa tritonului ar continua să lucreze un secret factor anticipator al întregului, capabil să *refacă* un organism după planul său intrinsec. Cel mai splendid mod de regenerare este acela pe care biologul Morgan îl numește *„morfalaxis"*. Unui animal capabil de acest mod regenerativ i se amputează o foarte importantă porțiune a corpului. Restul trece apoi printr-o totală transformare, toate părțile își abandonează forma și structurile, ia un aspect omogen, pe urmă se diferențiază din nou și se preface în aceeași „ființă" completă, dar de dimensiuni mai mici:

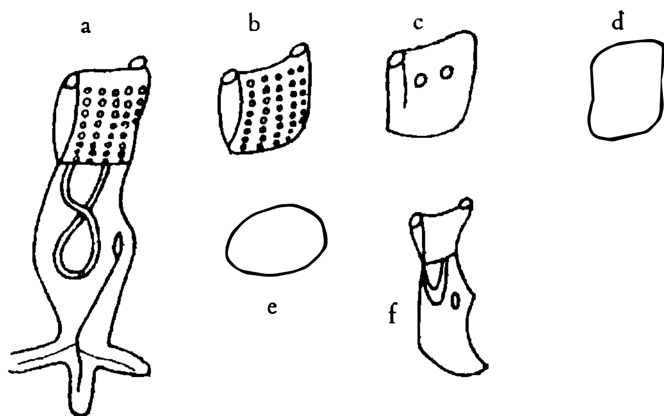


Fig. 10: Morfalaxa unei ascidii (*Clavellina*)
a — schema unui individ normal
b — parte izolată
c–e — stadii ale reducerii
f — noua mică ascidie
(după Driesch, *Philosophie des Organischen*, 1909)

Iată desigur un foarte ciudat fenomen, pentru care mecaniciștii n-au putut pînă acum să propună un model explicativ „mecanic". Ne îndoim că aceasta va reuși vreodată. Dar trecînd la asemenea fenomene, se va constata degrabă că ne găsim într-un ținut populat de echivocuri. La unele dintre aceste fenomene echivoce au recurs chiar adepții mecanicismului, citîndu-le ca mărturie împotriva teoriei entelehiale. Se va vedea din expunerile noastre că există într-adevăr fenomene, unele chiar de proveniență experimentală, care infirmă categoric teoria entelehială. Aderenții teoriilor mecaniciste fac strașnic caz de ele. Din nefericire, asemenea fenomene echivoce nu sunt invocate numai pentru a surpa prestigiul presupusului factor entelehial, ci și cu speranța afișată de a reabilita teoriile mecaniciste. Teoreticienii mecaniciști gîndesc, cu alte cuvinte, și ei alternant, ca și cum evaporarea teoriei entelehiale ar însemna numaidecît, și *eo ipso*, o confirmare a concepției mecaniciste. Gîndirea alternantă e și de astă dată doar nespus de naivă. Dar, pentru a trece la discuția de fond, care sunt acele experiențe profund incomode pentru teoreticienii entelehiilor? Care sunt acele fapte atît de ilegitim ridicate pe scut într-un marș de iluzoriu triumf din partea mecaniciștilor? Printr-o incizie operativă într-o anumită regiune, un animal poate fi silit uneori să „regenereze" organe prisoselnice, mai multe decît sunt necesare. Fig. 11 [v. p. urm.] ne dă o idee despre aceste posibilități.

Grădinarii și chirurgii cunosc și alte fenomene, fără de a fi bănuit totdeauna însemnătatea lor teoretică. Tăiem dintr-un organism un țesut sau fragment și-l transplantăm asupra altui organism. Operația se poate face uneori și între organisme de tipuri foarte deosebite. *Țesutul sau fragmentul transplantat se dezvoltă, devenind adesea un complex organ sau aproape-individ, deși acesta nu se potrivește nici cu locul unde ființează, nici cu necesitățile, nici cu finalitatea proprie organismului-suport care-și face o misterioasă datorie ospătîndu-l.* Bunul plac poate fi astfel autorul unor altoiri sau combinații de forme și structuri cu totul artificiale sau monstruoase. Experiențele invocate ar constitui, după opinia mecaniciștilor, eclatante

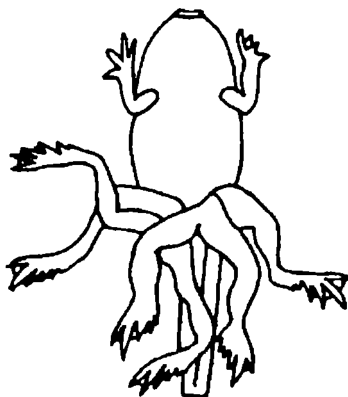


Fig. 11: *Pelobates fuscus* cu multiple picioare dinapoi produse prin despicarea substratului organelor posterioare în stadiu juvenil (după Tornier)

dovezi că creșterea, regenerarea unui țesut organic se face orbește, automat, iar nu sub controlul strîns dirijat al unui centru suveran al unui întreg organism. Nu vom nega că realitatea tolerează în adevăr fenomene atît de suspecte și de absurde cum sunt cele rezultate din prepararea programatică a unor monștrii vii. În ce văgăuni secrete se ascunde în astfel de cazuri presupusa „entelehie", miraculosul factor aspațial creator de „întreguri", suveranul anticipator? Și cum se face că entelehia strălucește prin absență cînd e vorba de fenomene precum următorul? În locul unui organ oarecare se întîmplă uneori să regenereze un alt organ propriu organismului însuși, dar deplasat. Biologul Jacques Loeb a studiat fenomenele ciudate numite de el „eteromorfoze" și care consistă în aceea că în locul unui anumit organ al unui animal crește sau regenerează un alt organ (tipic, atît formal cît și funcțional). Loeb a izbutit prin influențe fizice să modifice „polaritatea" (polul oral și polul anal) la o serie de polipi, în sensul că aceștia dobîndeau doi poli egali sau inverși. Un al doilea fel de eteromorfoze se produce în legătură cu „regenerarea": partea dinainte a rîmei, adică partea cu cap, tăiată și lăsată să „regenereze", nu regenerează o „coadă", ci un al doilea „cap".

Un alt grup de „eteromorfoze" consistă în regenerarea în locul unui organ extirpat al unui animal a unui alt organ specific altui segment al animalului. Uneori, în locul unui „ochi pedunculat" al racilor înzestraţi cu asemenea ochi regenerează o „antenă", sau în locul unei aripi anterioare la fluturi poate să regenereze o aripă posterioară etc.[1] În instanţă şi faţă de asemenea fapte, teoria entelehială e condamnată să piardă procesul. Numai cît cu aceasta, fervenţii teoriilor mecaniciste să nu-şi încălzească prea mult iluzia că s-ar găsi în faţa unei dovezi irecuzabile în favoarea tezei lor. Încă o dată: problema nu se rezolvă alternant. Chestiunea nu comportă numai soluţii disjunctive: sau entelehism, sau mecanicism, ci e mai curînd un prilej de desfăşurare de subtilităţi. Fenomene fulgerătoare precum cele puse în exerciţiu de Driesch înlătură o dată pentru totdeauna „mecanicismul" ca ipoteză explicativă. Nu ştim de ce mortul ar avea şanse să învie, dacă pe urmă va fi condamnată şi teoria entelehială. De unde şi pînă unde această logică viciată? Întocmirile finaliste ale organismelor sînt în general destinate să înlăture teoriile mecaniciste, fără nădejdi de resurecţie. Ce ne facem însă cu fenomenul eteromorfozelor de o parte sau al monştrilor datoraţi unor transplanturi artificiale de altă parte? Fenomenele acestea intervin în discuţie incontestabil în favoarea unui fel de „automatism". Dar cine a hotărît că „automatismele" ar fi totdeauna doar simptome „mecaniciste"? Nu există oare şi automatisme care lucrează în cadrul unor finalisme secrete? Astfel de automatisme încadrate finalist, pot avea un revers: fiind automatisme, ele pot să conducă în unele împrejurări excepţionale la rezultate *absurde*. Există însă un absurd ce rezultă dintr-un joc al întîmplării mecanice, şi există un absurd care ia în răspăr o ordine finalistă. Ceea ce nu e acelaşi lucru. Fenomenele ce ne preocupă par mai curînd fenomene de „parafinalitate" decît „automate", „mecaniciste". Pentru designarea promptă a acestui fel de fenomene (eteromorfozele şi transplantările atipice), am

---

[1]A se vedea studiul lui Hans Przibram, „Regeneration und Transplantation im Tierreiche", în *Allgemeine Biologie*: *Kultur der Gegenwart,* Teubner Verlag, 1915, p. 346.

propus astfel un nou termen. Un organ, de o alcătuire finalistă în sine, dar parțială față de un întreg, e adus uneori în situația de a trăi *deplasat*; el poate să apară nelaloc, cum de asemenea el poate să fie smuls din finalitatea originară a întregului din care el face parte integrantă prin toate structurile sale și să fie transplantat asupra unui suport biologic de alt tip. Faptul în sine al fenomenelor de parafinalitate posedă însă o importanță crucială pentru însăși teoria filozofică despre fenomenele vieții. Dobîndind un nume, fenomenele s-au constituit sub ochii noștri într-un concept aparte. Fenomenele de parafinalitate ne îndrumă spre o nouă teorie cu privire la fenomenele biologice.

În disputa încinsă, însemnăm pe răboj cîteva puncte cîștigate. Aspectele finalității organice și, pe urmă, faimoasele experiențe ale lui Driesch interzic explicația mecanicistă a vieții. Ele par a ne împinge spre teoria entelehială. Fenomenele de parafinalitate, la rîndul lor, răstoarnă teoria entelehială, fără de a reabilita însă teoriile mecaniciste. Pentru a explica atît fenomenele de finalitate ale vieții cît și fenomenele de parafinalitate, urmează prin urmare să facem față răscrucii și să procedăm fără ezitare la constituirea unei noi teorii, care nu va fi nici mecanicistă și nici entelehială. În capitolele ce urmează, vom expune noua teorie. Deocamdată găsim că trebuie să mai întărim puțin premisele ei metafizice.

Metafizicile nematerialiste, adică spiritualiste și idealiste din toate timpurile, au fost profund impresionate de existența empirică a finalităților organice. Prezența în lume a unor organisme ca întreguri complexe, înzestrate cu organe și funcții menite să colaboreze la conservarea acestor organisme și chiar la „regenerarea“ lor în anumite limite, a fost un important punct de reper pentru felul de a gîndi al multor filozofi. Organismul viu cu semnificația sa de „unitate complexă“, în care „întregul“ domină asupra „părții“, este poate cel mai frecvent pretext metafizic. Metafizica platonică vorbește despre un Demiurg care își modelează făpturile într-o materie disponibilă potrivit unor modele ideale, modele egale cu tot atîtea întreguri rotunjite în ele înșile, perfecte

și inalterabile. La fel, Aristotel și filozofia neoplatonică sau metafizica scolastică reiau motivul, admițînd „întregurile“ ca principiu anticipator al făpturilor în felurite variații: fie ca forme imanente și energetice care lucrează pe dinăuntru în făpturi, fie ca idei ale Spiritului lumii care procedează la alcătuirea în consecință a cosmosului. Prin amalgamarea mai multor teorii antice s-a obținut sinteza dragă atîtor scolastici potrivit căreia Dumnezeu însuși *gîndește* și *realizează* „idei“, „tipuri“, „forme“. În fond, același motiv al întregurilor ideale care anticipează făpturile naturale stă și la temelia diverselor sisteme metafizice germane, de la Schelling la Hegel și pînă la Hartmann. Ideile, ca tipuri integrale, ca „toturi“ cu *părți* în subordine, clădite finalist, ca existențe care premerg într-un sens realității empirice, sunt de fapt cărămizi esențiale în arhitectonica acestor magnifice alcătuiri ale imaginației. Metafizicile nematerialiste au emis cel mai adesea părerea că Dumnezeu gîndește sau creează, sau realizează, sau se obiectivează în Idei care reprezintă „întreguri“ cu „părți“ în subordine. Atragem luarea-aminte asupra elementelor de psihologie umană pe care aceste concepții și le-au încorporat. E neîndoios că omul, „gîndind“, operează cu idei, cu tipuri, cu forme, cu genuri, adică cu întreguri avînd părți în subordine; și e de asemenea neîndoios că omul e în stare să „realizeze“ lucruri pe temeiul unor astfel de anticipații. Remarca ar ajunge să ne facă să suspectăm metafizicile despre care tocmai vorbirăm de un prea accentuat și nu tocmai inofensiv antropomorfism. Recunoaștem, ce-i drept, noi înșine că orice metafizică e silită, vrînd-nevrînd, să recurgă uneori și la termeni contaminați de modul uman și de transfigurare mitologică. Mustrarea ce o adresăm filozofilor amintiți rămîne totuși în picioare, căci antropomorfismul mitologic e tolerabil în metafizică în măsura în care îmbracă semnificații ce nu sunt contrazise de-a dreptul de experiență. Mitul, ca mod expresiv, ca fel de a vorbi despre semnificații și transsemnificații, ca metaforism, se bucură precum se știe de toată solicitudinea și fervoarea noastră, dar miturile înșile le socotim progresiv substituibile prin altele de o tot mai nuanțată subtilitate sau de o tot mai

mare amploare revelatoare. Știm așadar că o concepție metafizică poate să-și încorporeze mituri abstracte care în substanța lor pozitivă nu sunt direct verificabile prin experiență. Neajunsul, dacă e neajuns, ține totuși de însăși firea metafizicii. Dar o concepție metafizică ce-și are totdeauna coeficientul său de elemente mitologice nu-și poate permite luxul de a se găsi în *dezacord declarat* cu orice cinstită interpretare a unei *experiențe inedite*. De ce oare spiritul metafizic-mitologic nu și-ar remania și el „viziunile", cînd noi fapte de experiență îl constrîng la aceasta? Pe punctul de a fi remaniate sub presiunea unor experiențe se găsesc actualmente toate metafizicile amintite, care atribuie lui Dumnezeu „Idei" sau care admit într-un fel existența în lumea creaturală a unor factori *indivizibili*, creatori de complexe *întreguri finaliste*. Se va înțelege de-acum de ce conferim fenomenelor de „parafinalitate" o însemnătate crucială. O însemnătate crucială, și anume nu numai pentru filozofia biologică, ci și pentru orice nouă cosmologie metafizică. Fenomenele de parafinalitate care de la sine se fac și se desfac și cele pe care noi înșine avem latitudinea de a le produce pe cale artificială se opun oricărei interpretări pe planul metafizicilor ce operează cu Idei platonice sau cu forme entelehiale. Gîndurile metafizice pentru care noi optăm în această privință le-am formulat cel puțin în parte. Marelui Anonim i se deschide perspectiva firească de a se „reproduce" pe sine *integral*. Ca posibilități, El e astfel teogenerator prin fiecare act al său care se poate repeta nelimitat. De teama nelimitatei teogonii care ar avea loc astfel degenerînd în anarhie, în descentralizare și în veleități uzurpatoare, Marele Anonim evită însă asemenea acte genetice. Marelui Anonim i se deschide apoi perspectiva secundă de a realiza existențe mai puțin *complexe* decît dumnezeii prohibiți — totuși „complexe", adică „întreguri" cu părți în subordine (Idei, Tipuri, Forme entelehiale), iar acestea prin tot atîtea acte *monofazice*, *indivizibile*. Dar și pe această cale s-ar declara „potențiale autarhice" prea *accentuate* și incompatibile cu ordinea hegemonică a existenței în general. Marele Anonim e nevoit din nou să hotărască, să opteze. Pentru a pre-

întîmpina primejdiile întrezărite, Marele Anonim nu se va reproduce altfel (sau nu se va gîndi) decît sub formă de „diferențiale divine". Ceea ce înseamnă că orice reală făptură sau ființă de natură complexă (tot ce cunoaștem pe cale empirică este de acest gen) nu este rezultatul unei geneze *directe*, ci produsul unei geneze *indirecte*, pe temei de „diferențiale divine". Orice „explicație" a finalităților ce le constatăm în lumea noastră va trebui să ancoreze în cele din urmă la zona acestor „diferențiale", iar nu în pretinse idei, tipuri sau indivizibile entelehii formale. După generarea lor și lăsate în voia lor, diferențialele divine sunt susceptibile de fel și fel de „integrări".

TEORIA UNITĂȚILOR FORMATIVE

Alcătuirile complexe numite „indivizi" își afirmă forma față de lumea înconjurătoare reacționînd pentru autoconservare. Amputați fiind, indivizii sunt în stare, în limite foarte variabile, de „regenerare" — un aspect care sporește considerabil impresia de „finalitate". În procesele de închegare, indivizii par a urma anume indicații tipice. Astfel de „indivizi" sunt ființele vegetale și animale, dar și cristalele. Cît privește cristalele, suntem poate nevoiți să înfruntăm unele opinii separate. Adevărat e că aceste făpturi, numite îndeobște „cristale", sunt mai pasive în afirmarea formei lor decît ființele organice și cele psihospirituale, dar să nu uităm că ele, datorită substanței lor solid agregate, au darul de a fi mult mai asigurate față de alterări și intemperii din afară decît indivizii vegetali și animali. Și să nu uităm că și cristalele au darul „regenerării"! Cei care contestă dreptul de a numi cristalele „indivizi" se sprijină desigur pe considerente cum ar fi următorul: indivizii vegetali și animali se produc totdeauna din alți indivizi de același tip și se pot reproduce, cîtă vreme cristalele, deși nu se abat în alcătuirea lor formală de la anume secrete constrîngeri tipice,

apar parcă totdeauna fără părinți, printr-un fel de generare spontanee. Există oare indivizi fără părinți? Întrebarea este desigur îndreptățită, dar în cele din urmă de ce nu ne-am pune o contraîntrebare: Și de ce oare n-ar exista? Indivizii vegetali și animali au trebuit și ei să se ivească în timp cîndva, avînd cap de serie un inițiator fără părinți. De ce n-ar putea cristalele să-și mențină permanent acest dar? Argumentul că în imperiul cristalelor indivizii apar neîncatenați în serie reproductivă nu e suficient pentru a refuza cristalelor atributul de „indivizi". Replica aceasta a noastră ține mai mult de domeniul speculativ, și nu-i dăm prea mare importanță. În fond, părerea noastră este că între cristale și ființele organice există unele analogii ascunse tocmai sub unghiul producerii lor. Procesul generării individuale a ființelor organice (plante, animale și indivizii unicelulari) purcede în toate cazurile de la o *celulă*; această celulă este uneori părintele a doi indivizi unicelulari (sciziparitatea ființelor unicelulare), alte dăți celula este ovulul (partenogeneză), sau ovulul fecundat, sau o celulă echivalentă ovulului. Celula inițială a unui organism-individ e cel mai adesea factorul de legătură între individul-părinte și noul individ. Să credem oare că acest factor lipsește cu desăvîrșire în procesele din care rezultă cristalele? O unitate inițială trebuie să existe și în procesele de cristalizare. Această unitate inițială, indiferent care e și cum e, reprezintă de fapt un echivalent al celulei inițiale din care descind totdeauna indivizii organici. Unitatea inițială din care se stîrnește procesul de cristalizare posedă de fapt funcție de sămînță, dar ea nu trebuie să fie produsă de un alt cristal (cristalul-părinte), căci toate moleculele unei substanțe chimice capabile de cristalizare sunt de fapt prin însăși natura lor asemenea seminţe. Ceea ce lipsește în procesul de cristalizare nu e așadar sămînța, ci cristalul-părinte. Dar lipsa aceasta e foarte explicabilă, căci substanța capabilă de cristalizare nu e așadar sămînța, ci cristalul-părinte. Dar lipsa aceasta e foarte explicabilă, căci substanța capabilă de cristalizare este în întregime compusă din asemenea semințe sau din unități cu funcții echivalente acelora ale semințelor. Fiecare moleculă reprezintă o asemenea să-

mînță de cristal.[1] Pentru înmulțirea cristalelor, dată fiind aceasta situație, natura n-a mai trebuit deloc să recurgă la aparatura și la mijlocul celulelor generatoare produse și eliminate din partea unor indivizi-părinți. Substanțele capabile de cristalizare, fiind în întregime compuse din semințe de cristale, natura se scutește în acest domeniu de tehnica și finalismul filiației. Faptul că cristalele se ivesc fără părinți nu constituie o dovadă că aici n-ar exista semințe; din contră, aici totul fiind sămînță, nu mai e nevoie de părinți producători de sămînță.

Procesul de devenire al individului-cristal ne pune la dispoziție cel mai simplu și cel mai instructiv exemplu pentru devenirea individului în genere. Procesul de devenire al individului-cristal, fiind mai simplu decît al unui individ organic, e foarte potrivit pentru ilustrarea teoriei la care ne gîndim.

O substanță chimică capabilă de cristalizare o închipuim așadar compusă în întregime din semințe în stare să dea un număr indeterminat de cristale de același tip previzibil. Pentru a nu fi acuzați de organomorfism, în loc de semințe vom spune „unități formative". Termenul importă mai puțin decît starea de lucruri și procesele înseși. Deoarece o teorie se articulează în vederea unei explicații, ne vom întreba: Cum urmează să ne imaginăm o „unitate formativă" pentru ca din substanța chimică amorfă să rezulte un individ-cristal? Înainte de toate, în chip preliminar, o asemenea „unitate formativă" va trebui să ne-o închipuim înzestrată cu cel puțin doi factori, fără de care devenirea individului-cristal ar rămîne o problemă insolubilă. Cei doi factori, efectiv prezenți în orice „unitate formativă", sunt:

1. Factorul direcțional, egal cu un mănunchi de „indicatori" după care se orientează materia și energiile fizico-chimice în procesul de organizare al individului-cristal. Indicatorii rezumă cu aproximație și într-un fel virtual structura cristalului. Acest factor să-l numim „factor D".

2. În orice „unitate formativă" trebuie să existe și un anume cuantum de energie cu totul specifică, pe care „unitatea

---

[1] Sau poate că totdeauna numai un mănunchi de molecule poate avea această funcție? Problema e secundară.

formativă“ o utilizează şi de care ea are nevoie întru organizarea materiei şi a energiilor fizico-chimice potrivit indicatorilor direcţionali. Această energie o vom numi „energie delta“. Energia delta urmează să o concepem ca o energie cu totul particulară, care nu e identică cu nici una din energiile cunoscute şi care este utilizabilă exclusiv în serviciul factorului direcţional şi pentru a dirija energiile fizico-chimice şi materia.

Factorul D (cu indicatorii direcţionali) şi energia delta, menită să dirijeze efectiv energiile fizico-chimice şi materia potrivit indicatorilor direcţionali, sunt doi factori aliaţi în orice unitate formativă. Factorul D şi energia delta sunt aliaţi, dar funcţional deosebiţi. Se va vedea numaidecît în ce constă această deosebire funcţională.

Pe temeiul celor arătate, să ne întrebăm: Cum trebuie să se comporte „unităţile formative“, omniprezente într-o substanţă chimică, una faţă de alta pentru ca să obţinem individul-cristal? O substanţă chimică este în întregime alcătuită din „unităţi formative“ pe deplin determinate. Fiecare din aceste unităţi formative posedă, prin însăşi natura sa, cei doi factori constituţionali: factorul D şi energia delta. Să admitem că factorul D al uneia dintre unităţile formative (s-o numim A) izbuteşte să paralizeze într-un chip oarecare pe toţi factorii D ai tuturor celorlalte unităţi formative din preajma sa; şi să admitem că energia delta a unităţii formative A îşi *raliază* energiile delta ale tuturor celorlalte unităţi formative. S-ar putea ca factorul D al unităţii formative A să paralizeze factorii D ai tuturor celorlalte unităţi formative simplu, numai prin aceea că energia delta a unităţii formative A îşi raliază energiile delta ale tuturor celorlalte unităţi formative. Acestea spuse, deţinem secretul explicaţiei căutate. Pentru ca una din unităţile formative să poată lua iniţiativa producerii unui individ-cristal, vom admite fireşte că unităţile formative ale substanţei chimice sunt relativ omogene, dar vom admite totuşi că sarcinile lor de energie delta manifestă mici deosebiri cantitative. Într-o masă oarecare de unităţi formative relativ omogene, se va găsi deci totdeauna una însărcinată cu o cantitate maximă de energie delta; această unitate va deveni centrul închegării individului-cristal. În procesul cristalizării, distin-

gem deci *două procese care se leagă, dar care nu sunt identice*: e vorba de o parte despre un proces, datorită căruia factorii D ai tuturor unităților formative, cu excepția unuia singur (factorul D al unității A), sunt scoși din cauză; și e vorba de altă parte despre un proces datorită căruia energiile delta ale tuturor unităților formative se „raliază“ prin însumare în serviciul factorului D al unității formative A. Factorii D ai unităților formative se comportă deci altfel decît energiile delta: eficiența factorilor D e *„suspendată“*, cu excepția aceleia a factorului D din unitatea A, cîtă vreme eficiențele energiilor delta ale tuturor unităților formative se *„însumează“*. E probabil că factorii D ai unităților formative (cu excepția aceluia din unitatea A) să fie paralizați prin aceea că energia delta a unității A, fiind o nuanță mai puternică, sustrage factorilor D ai celorlalte unități toate energiile delta disponibile. Cei doi factori ai unității formative sunt în orice caz „funcțional“ *deosebiți*, și nu e voie să fie confundați. De altfel, considerînd lucrurile chiar numai speculativ, factorul D nu poate să fie în sine și prin sine „energetic“, altfel unitățile formative s-ar altera permanent în acțiunea lor reciprocă și nici o unitate n-ar putea să ajungă în situația de a lua inițiativa producerii unui individ-cristal. Iar factorul „energia delta“ nu poate să fie în sine și prin sine direcțional, fiindcă într-un asemenea caz oricare din aceste energii delta ar fi ca „direcție“ permanent recalcitrantă față de directivele celorlalte energii delta ale substanței chimice, și iarăși nu s-ar mai putea declara niciodată centrul formativ al individului-cristal. Acestea sunt motivele pentru care vom admite că o anume unitate formativă (A) este în stare, mulțumită energiei sale delta, să-și ralieze energiile delta ale tuturor celorlalte unități și să le pună pe toate în serviciul factorului său D. Altfel spus, *energiile delta pot fi disociate într-un fel de factorii D ai unităților formative cărora ele le aparțin*. „Energia delta“, pusă în serviciul factorului D, nu e deloc oportun să fie privită ca una dintre energiile obișnuite fizico-chimice; ea trebuie să fie un mod *specific* de energie care are exclusiv această menire de a sta la dispoziția factorului D. Energia delta este „energia asistentă“ a factorului *direcțional*, atît și nimic altceva. Unitățile formative proprii

uneia și aceleiași substanțe chimice, capabile de cristalizare, posedă tot atîția factori D echivalenți, dar cuantumul de energie delta variază insensibil de la una la cealaltă. Într-o împrejurare dată, „unitatea formativă“ înzestrată cu un cuantum maxim de energie delta „leagă“ sau își raliază într-un chip oarecare energiile delta ale celorlalte unități, prin ceea ce factorii D ai acestor unități sunt cel puțin vremelnic paralizați sau suspendați, fără să fie însă desființați, anulați. Acest proces o dată încheiat, toate energiile delta se vor supune unui singur factor D, adică aceluia al unității formative A. Cu alte cuvinte, energiile delta sunt totdeauna aservite unui factor direcțional (D), dar ele se mută de la curte la curte. Ele nu se manifestă niciodată fără de stăpîn, dar pot să schimbe pe stăpîn. Urmarea este că energiile delta se manifestă totdeauna direcțional, deși ele prin ele înșile nu sunt direcționale (dacă energiile delta ar fi imanent direcționale, atunci ele s-ar stînjeni reciproc, iar urmarea ar fi că niciodată nu s-ar putea declara un centru formativ în vederea unui cristal). O „unitate formativă“ e în stare să lege și să sincronizeze energiile delta ale altor unități formative de același gen, fără însă ca aceste unități să fie despoiate sau vidate de aceste energii delta. Într-adevăr, eliberînd o „unitate formativă“, de exemplu un grup de molecule, din cătușele aservirii sau, ceea ce revine la același lucru, pulverizînd un cristal, „unitatea formativă“ în chestiune, scoasă de sub secrete contrîngeri, își reafirmă energia delta, putînd deveni în anumite condiții ea însăși centrul unui nou individ-cristal.

Obiectul preocupărilor noastre este de astă dată aproape identic cu acela al teoriei entelehiale pe care intenționăm să o înlocuim. Teoria noastră despre „unitățile formative“ se deosebește de teoria entelehială ca teoria atomistă de ultimă oră de teoria despre atomi anterioară cunoașterii proceselor radioactive. Teoria mai veche imagina atomul ca o unitate ultimă și indivizibilă; teoria actuală închipuie atomul ca o sferă în limitele căreia se petrec diverse procese lăuntrice între diverși componenți. Entelehia a fost la Aristotel, la scolastici sau la Leibniz energie realizatoare de forme, o unitate ultimă și indivizibilă în sine, angajată totdeauna total în actele sale.

„Unitatea formativă“ a cărei teorie suntem pe cale de a constitui este o unitate complexă de factori funcționali deosebiți și de procese lăuntrice care nu permit nici o confuzie. La Driesch, care restaurează teoria entelehială, termenul denumește un factor diriguitor, totalitar și indivizibil, căruia i s-ar supune energiile fizico-chimice cunoscute. Ce servicii sunt în stare să ne facă aceste teorii entelehiale întru elucidarea devenirii individului-cristal? Să dăm cuvîntul mai întîi teoriei aristotelice. Admițînd energiile realizatoare de forme ca unități indivizibile, potrivit concepției lui Aristotel, ca să obținem cristalul ar trebui să facem supoziția că o substanță chimică nu este în întregime și în oricare regiune moleculară a ei capabilă de cristalizare, ci numai ici-colo, la distanțe marcabile. Supoziția echivalează cu presupunerea că substanța chimică nu e omogenă. Ceea ce revine la afirmația că o substanță chimică e încărcată cu anume centri izolați relativ distanțați, ca puncte privilegiate în jurul cărora ar avea loc cristalizarea. Dar nici o experiență nu ne încurajează să imaginăm o substanță chimică ca și cum ar fi încărcată cu centri privilegiați și inegali dispersați. Că situația nu este aceasta se poate lesne dovedi și pe cale experimentală: să dizolvăm sau să topim un cristal, iar substanța s-o punem din nou în condiția de a cristaliza. Nu e exclus să obținem de astă dată mai multe cristale din substanța care alcătuise mai înainte unul singur. Cum au apărut deodată mai mulți centri de cristalizare dacă mai înainte fusese unul singur? Dacă fuseseră mai mulți și mai înainte, cum s-a făcut că s-a manifestat efectiv numai unul, iar ceilalți nu? Experimentul dovedește mai întîi că teoria aristotelică e insuficientă și, al doilea, că „unitățile formative“ sunt omniprezente într-o substanță chimică, dar că centrii lor direcționali (factorii D) pot fi, potrivit împrejurărilor, atît paralizați cît și redeșteptați.

Ce servicii poate să ne facă teoria entelehială a lui Driesch (de altfel filozoful își aplică această teorie numai în domeniul vieții)? Dacă entelehia ar fi, după cum crede acest gînditor, numai un factor diriguitor de energii fizico-chimice și de materii, nu înțelegem cum acest factor *lipsit de energie* ar putea în genere să „organizeze“ ceva. Și nu înțelegem nici

cum un centru diriguitor ar putea să domine atîția alți centri diriguitori care, evident, sunt în preajma lui. Căci a „organiza“ și a „domina“ implică neapărat și o *energie*. Aceste simple considerații speculative ar fi suficiente ca să impună necesitatea unei teorii mai complexe. Recunoaștem lui Driesch și școlii sale meritul de a fi arătat într-o epocă de incredibil materialism că factorii mecanici și fizico-chimici ca atare nu au prin ei înșiși darul de explica structura biologică. Driesch, la rîndul său, a comis însă greșeala de a socoti factorul organizator de forme drept un simplu factor direcțional analog factorilor *psihici* îndrumați spre „scopuri“. Complexitatea lăuntrică a entelehiei ar fi ca a reprezentărilor psihice; ca realitate activă însă, entelehia ar fi ceva total și indivizibil (alte neajunsuri ale teoriei lui Driesch le vom întrevedea mai la vale).

Teoria noastră despre unitățile formative părăsește concepția tradițională cu privire la indivizibilitatea și totalismul factorului organizator al făpturilor și ființelor complexe. Din parte-ne, introducem o reală *discontinuitate* de factori în cadrul „unității formative“, adică factori distincți, solidari pînă la un punct, dar și relativ independenți. Astfel de factori realmente deosebiți sunt în cadrul unităților formative care stau la temeiul proceselor de cristalizare cel puțin doi: factorul D și energia delta. (În unitățile formative care stau în chip obișnuit la baza formelor biologice, sunt, precum vom vedea, mai mulți sau cel puțin patru asemenea factori.) Factorul D al unei unități formative oarecare este în stare, datorită energiei delta ce-l asistă, să domine și alte unități, *aservindu-și-le*. Dar factorul D al oricărei unități formative poate să fie și paralizat sau disponibilizat din partea altei unități prin aceea că energia delta a unuia leagă energia delta a celuilalt. În procesul de organizare a unui individ-cristal, factorii D, cu excepția unuia sigur, ai unităților formative ce compun substanța chimică, sunt vremelnic scoși din funcție, iar energiile delta ale tuturor unităților se leagă însumîndu-se, se încatenează. Cînd un individ-cristal se dezorganizează, atunci factorii D ai unităților formative, suspendați, paralizați, disponibilizați, se pot redeștepta, prin aceea că fiecare dintre energiile delta se dezleagă din catenă, intrînd din nou în slujba factorului D al unității, căreia ea îi aparține.

Reprezentînd grafic procesele, vom obține următoarele imagini:

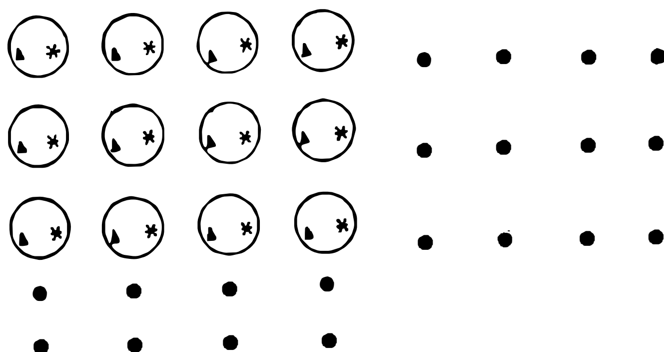


Fig. 12: „Unitățile formative" ale unei substanțe chimice omogene, fiecare cu cei doi factori: ▲ — energia delta; ✶ — factorii D (în faza anterioară procesului de cristalizare)

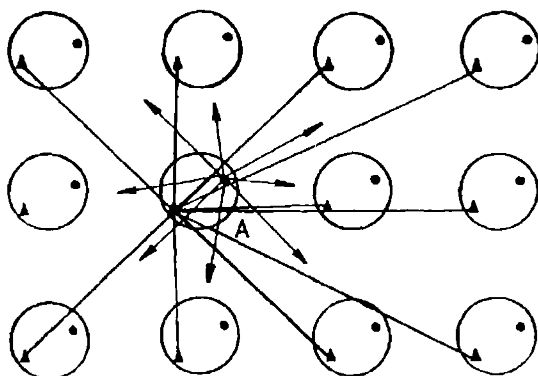


Fig. 13: Aceleași unități. Energia delta a unității A a legat energiile delta ale celorlalte unități prin ceea ce factorii D, reprezentați grafic prin puncte, au „ațipit", cu excepția factorului D al unității A care își afirmă „dominația" prelungindu-și arcanele organizatoare.

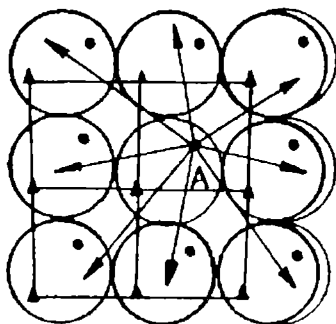


Fig. 14: Unitatea A a organizat un cristal datorită factorului său D, al energiei sale delta și al energiilor delta ce le-a sustras celorlalte unități, disponibilizînd factorii D ai celorlalte unități.

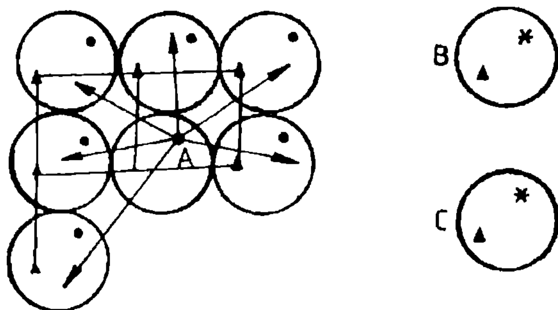


Fig. 15: Cristalul a îndurat o fractură. Unitățile B și C au fost izolate prin ceea ce energia delta a fiecăreia se dezleagă, iar factorul D al fiecăreia se redeșteaptă.

Teoria expusă, destinată să explice procesele de cristalizare, ne pune la dispoziție și unele elemente fundamentale pentru lămurirea organizării vegetale sau animale. Căci și în domeniul biologic, și mai ales aici, trebuie să existe astfel de unități formative, cu deosebirea că structura lor se complică concomitent cu însăși complexitatea fenomenului biologic. Ce ajustări urmează să îndure teoria noastră pentru a-și asigura valabilitatea și în domeniul biologic? Deocamdată cîteva indicații strict necesare.

Să reținem mai întîi că în domeniul biologic „unitatea formativă“ care începe procesul de organizare al unui *individ* nu are la dispoziția și în preajma sa alte unități omogene gata de a se supune unei inițiative organizatoare, precum este cazul cu unitățile formative omniprezente în substanțele chimice, capabile de cristalizare. În domeniul biologic, situația este din capul locului alta. În procesele de organizare biologică, unitatea formativă inițială se găsește, cu toată certitudinea, în substanța unei singure celule vii (ovulul, ovulul fecundat). Unitatea formativă purcede să organizeze un individ, dar din ce? Pentru procurarea substanței necesare în vederea organizării unui individ, „unitatea formativă“ inițială va recurge la mijlocul înmulțirii celulare. Unitatea formativă inițială se îngrijește așadar nu numai de organizarea celorlalte unități formative care se adaugă prin înmulțirea celulară, ci trebuie, în prealabil sau concomitent, să dirijeze și această înmulțire celulară. De ce oare viața nu este și ea astfel făcută ca o unitate formativă inițială să aibă la dispoziția sa substanța necesară pentru organizarea unui individ într-o masă materială și de „unități formative“ *date*, cum bănuim că se întîmplă în domeniul cristalografic? Răspunsul la o asemenea întrebare credem că ni-l dau chiar aspectele generale ale vieții. Viața realizează forme incomparabil mai îmbelșugate, structuri neasemuit mai complexe decît cristalele. Viața consistă apoi esențialmente în procese de un „finalism“ *dinamic* cu totul străin cristalelor. Nici unul dintre aceste aspecte fundamentale ale vieții nu s-ar putea obține printr-o organizare de unități formative omogene potrivit tehnicii arătate în domeniul cristalografic. Un individ biologic, fiind în general diferențiat ca structură, ca organe și funcții, nu prea vedem cum ar putea să fie organizat de o „unitate formativă“ inițială, din alte unități de același fel, omogene, care i-ar sta la dispoziție. Un organism diferențiat ca structură, ca organe și funcții ar putea să fie clădit numai din unități formative, care și ele sunt diferențiate, iar nu omogene. Dar pentru a se „diferenția“, aceste unități formative implică firește un centru oarecare care le „diferențiază“. Unitățile formative diferențiate nu pot, prin urmare, să fie date în prealabil, ci cer să fie sistematic produse. De unde urmează că „uni-

tatea formativă" inițială, destinată să înceapă și să conducă procesul de organizare al unui individ biologic, trebuie să dirijeze nu numai *înmulțirea* unităților formative, cum am afirmat mai adineaori, ci și *diferențierea* unităților formative pe temeiul cărora ea clădește organismul. O unitate formativă activă în domeniul biologic posedă așadar cel puțin patru factori: factorul D și energia delta, iar aceasta exact ca în domeniul cristalografic, dar în plus cel puțin încă doi factori: un factor care dirijează procesul de înmulțire a unităților formative și un alt factor care diferențiază unitățile formative produse prin înmulțire. De altfel, un fenomen biologic empiric, precum este acela al „regenerării" unui organ extirpat, dovedește absolut concludent că regenerarea organului nu se face pe temeiul unei „unități formative" atît de complexe cum este unitatea formativă inițială a întregului organism, ci numai pe temeiul unei unități formative de o complexitate a indicatorilor direcționali corespunzătoare aceleia a organului-lipsă. Dar să recapitulăm situațiile comparativ și pe puncte.

În domeniul cristalografic există unități formative omogene, date o dată cu substanța chimică. Aici unitatea formativă care devine centrul inițiator al unui individ-cristal se comportă astfel: 1. Factorul D paralizează vremelnic factorii D ai celorlalte unități sau îi pune în disponibilitate. În anume condiții, factorii D se pot redeștepta, intrînd din nou în acțiune. 2. Energiile delta ale tuturor unităților formative se raliază prin însumare, intrînd în serviciul factorului D al întîiei unități.

În domeniul biologic, un individ nu se organizează din unități formative omogene date în prealabil. Aici nu avem de-a face cu o masă de unități formative disponibile, în care o unitate formativă oarecare ar putea să ia inițiativa organizării. Aici situația e mai complicată: 1. O unitate formativă inițială ce se găsește în celula ovulară[1] dirijează datorită unui factor special al său înmulțirea celulară, iar cu aceasta și înmulțirea unităților formative. 2. Aceste unități formative produse trec

[1] E foarte probabil că în celula ovulară se găsesc mai multe „unități formative" *omogene*.

concomitent printr-un proces de „diferenţiere", consistînd într-o *demontare ireversibilă* a „indicatorilor direcţionali". Procesul acesta de împuţinare, de „demontare ireversibilă" (care nu se mai poate reface) a indicatorilor direcţionali, se datorează de asemenea unui factor special al unităţii formative iniţiale. 3. Factorul D al primei unităţi formative „disponibilizează" factorii D ai celorlalte unităţi formative care sunt însă, potrivit punctului 2, progresiv *demontaţi*. 4. Disponibilizarea factorilor D se face datorită faptului că energiile delta ale unităţilor formative se raliază prin însumare, intrînd în serviciul factorului D al întîiei unităţi formative.

Reprezentînd grafic aceste procese, obţinem următoarele figuri simbolice:

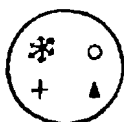


Fig. 16: Unitate formativă iniţială cu cei patru factori de relativă independenţă: ✱ — factorul D (cu şase indicatori direcţionali); ▲ — energia delta; O — factorul care dirijează înmulţirea unităţilor formative; + — factorul care dirijează stingerea progresivă şi ireversibilă, adică definitivă, a „indicatorilor direcţionali".

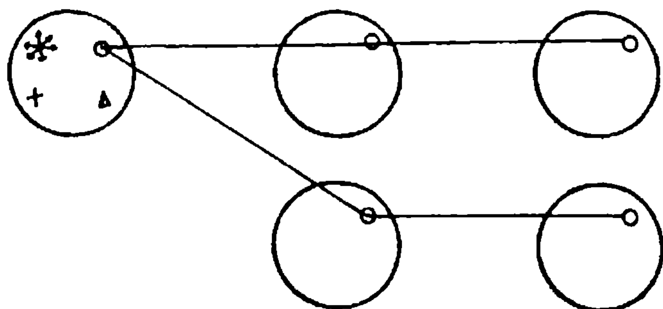


Fig. 17: Procesul de înmulţire a unităţilor formative dirijat de factorul înmulţirii

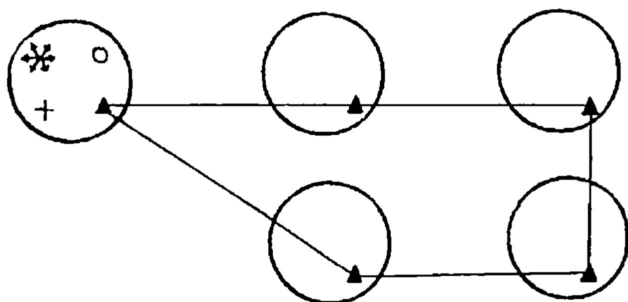


Fig. 18: La procesul reprezentat în Fig. 17 se adaugă procesul ralierii energiilor delta ale unităţilor formative într-o singură catenă.

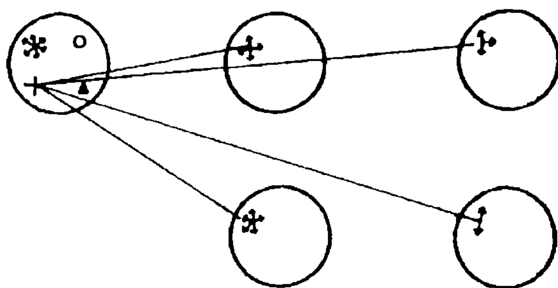


Fig. 19: La procesele reprezentate în Fig. 17 şi 18 se adaugă procesul stingerii definitive şi progresive a indicatorilor direcţionali, proprii diverselor unităţi formative, proces datorat unui factor special.

Să presupunem acum că unui organism astfel clădit i se extirpă un organ. Cum se explică faptul că organul se poate, în anume împrejurări şi limite, regenera? Procesul se explică numai aşa: în zona devastată intră în acţiune o „unitate formativă" asumîndu-şi conducerea procesului de restaurare. Dar această unitate formativă nu mai posedă toate calităţile „unităţii formative" *iniţiale* a organismului, ci este, cît priveşte o seamă de „indicatori direcţionali", *ireversibil demontată*, iar cît priveşte restul indicatorilor direcţionali, ea este *paralizată*. După extirparea organului, o asemenea „unitate for-

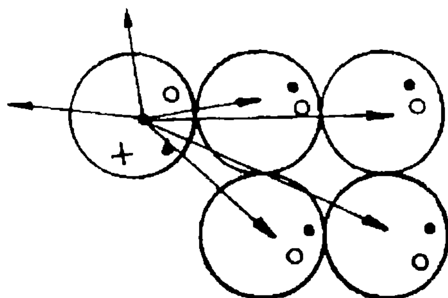


Fig. 20: Factorul D al primei unități formative își manifestă dominația organizînd pe celelalte cu ajutorul energiilor delta ce s-au încatenat în Fig. 16. Factorul înmulțirii (O) poate fi activ în toate unitățile. Factorul demontării (+) e activ în prima unitate. Factorii D, progresiv demontați, se găsesc cu indicatorii lor direcționali încă nedemontați în stare de disponibilitate (•): ei sunt „ațipiți". Cititorul este invitat să studieze cu toată atenția diversele procese ce au loc în și între unitățile formative înainte de a trece mai departe.

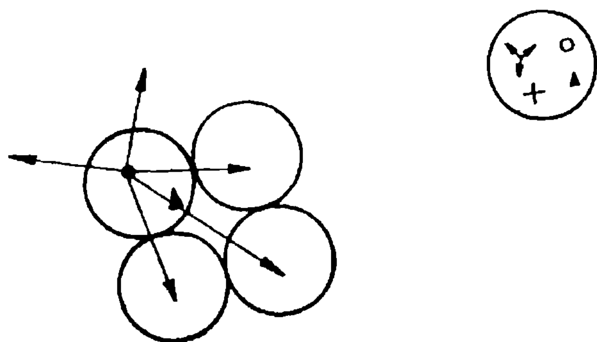


Fig. 21: O unitate formativă (C) s-a rupt din complexul biologic organizat. Factorul D al ei se redeșteaptă, dar numai cu atîția indicatori direcționali cîți n-au fost demontați sau definitiv stinși. Energia delta s-a dezlegat, fiind acum la dispoziția factorului D al unității eliberate. De-abia într-un viitor volum vom putea să arătăm diversele aplicații ale acestei teorii, pe care deocamdată o enunțăm ilustrînd-o cu exemplele strict necesare.

mativă" poate să intre în acțiune, dar numai cu acești indicatori direcționali care fuseseră „paralizați" și care s-au trezit din nou. Indicatorii care fuseseră „*demontați*" rămîn firește și mai departe fără eficiență.

Teoria entelehială a lui Driesch se bucură, față de teoriile mecaniciste, de avantajul de a putea să dea o suficientă explicație finalităților de structură și de formă ale individului organic. Din păcate, Driesch nu ne pune în situația clară de a lămuri cu ajutorul teoriei sale și *parafinalitățile.* Dacă teoria noastră despre unitățile formative (cu complexitatea lor de factori înzestrați cu o relativă indepedență) va fi în stare să explice deopotrivă și dintr-o dată atît „finalitățile" cît și „parafinalitățile" organismelor vii, atunci, după toate regulile jocului, ea trebuie preferată teoriei entelehiale. În orice caz, spre a explica „parafinalitățile", nu suntem constrînși să recurgem la nici un subterfugiu și la nici o ajustare ad-hoc a teoriei noastre. S-o arătăm asupra unui exemplu. Tăiem un fragment de organ de la un individ aparținînd unei anume specii și-l transplantăm asupra altui individ aparținînd altei specii. Operația e îndeobște cunoscută și izbutește nu arareori. Fragmentul de organ izolat și transplantat asupra altui individ regenerează, devenind un organ complet, ca și cum n-ar fi încetat nici o clipă să aparțină individului de origine. Individul asupra căruia s-a transplantat fragmentul s-a îmbogățit cu un organ străin de toată ființa sa, luînd înfățișarea unui monstru. Organul transplantat este sub raport finalist pe deplin caracterizat, dar această finalitate este deplasată pentru organismul care și-a încorporat organul cu pricina. Ne găsim cu alte cuvinte în prezența unui fenomen de parafinalitate. Fragmentul de organ transplantat s-a regenerat în sfera vitală a altui individ, dar în procesul de regenerare parcurs el nu a stat nici un moment sub dominația factorului D, central și dominant, al individului-gazdă. Fragmentul de organ stă și după transplantare sub dominația factorului D al unei „unități formative" *specifice* individului de la care a fost luat. Factorul D_1 care conduce procesul de regenerare a organului transplantat nu este însă un factor complet; indicatorii direcționali

ai acestui factor D_1, eficient în individul de origine, fuseseră unii ireversibil stinși sau demontați, iar alții „paralizați“ sau „disponibilizați“. Factorul D_1 va conduce procesul regenerativ datorită exclusiv indicatorilor disponibilizați care se „redeșteaptă“ prin transplantarea fragmentului de organ asupra unui nou individ. Astfel se produce parafinalitatea unui organ complet, dar „deplasat“ în raport cu conformația individului care-l găzduiește. De multe noi, asemenea factori direcționali (cu un număr de indicatori demontați, iar cu alții disponibilizați) se pot redeștepta chiar în același individ, care-i poartă, și anume din diverse motive, fie printr-o ușoară rănire, fie prin neștiute traumatisme sau prin alte influențe care rămîn să fie cercetate. O unitate formativă, întreținînd legături vitale și de alimentare cu individul-organism din care face parte, se „eliberează“ astfel de sub dominația „unității formative“ *centrale* a acestui organism și purcede să se organizeze pe cont propriu potrivit indicatorilor săi încă nedemontați. În acest chip, individul-organism obține lesne un organ în plus, prisoselnic, care n-a fost transplantat asupra sa, dar care, evident, constituie o parafinalitate, o monstruozitate. Privind lucrurile metafizic, un organism monstruos, înzestrat cu mai multe organe decît e normal, nu reprezintă un singur individ, cum de altfel nici organismul purtător de transplanturi nu reprezintă un singur individ. Astfel de indivizi echivalează cu doi sau mai mulți indivizi, sau cu un *aparent* „întreg“, compus din fragmentele a doi sau mai mulți indivizi.

După expunerile de mai sus, suntem în situația de a ne referi și la unele fenomene foarte ciudate și surprinzătoare, în fața cărora atît mecanismul cît și teoria entelehială eşuează în chip evident. Biologia ne vorbește despre existența unor ovule uriașe, alcătuite din cîte două ovule. Un astfel de ovul uriaș, rezultînd din contopirea a două ovule, dă ca produs un *singur* embrion întreg. Nu înțelegem cum s-ar putea explica acest rezultat surprinzător, nici în perspectivă mecanicistă, nici în perspectivă entelehială. Căci în ambele perspective rezultatul ar trebui să fie sau *nul*, sau „*doi indivizi*“. Teoria „unităților formative“ ne dă însă posibilitatea de a înțelege acest feno-

men. Ovulul uriaș rezultînd din contopirea a două ovule se comportă la început ca o substanță capabilă de cristalizare. Între cele două „unități formative“ *omogene* prezente în ovulul uriaș, una va lua conducerea „organizării“, prin aceea că energia delta a sa își raliază energia delta a celei de-a doua unități formative, suspendînd prin aceasta factorul D al acesteia. De altfel, în această ordine de idei se poate completa și teoria noastră cu o ipoteză suplimentară. *Nu-i exclus ca orice ovul, orice celulă capabilă să inițieze o embriogeneză, să conțină mai multe „unități formative“ omogene* care în prefaza embriogenezei să se comporte ca unitățile formative omogene ale unei substanțe ce „cristalizează“. Numai după ce o „unitate formativă“ devine „dominantă“, în ovul încep procesele *caracteristice* ale embriogenezei. Raportat la o asemenea ipoteză, explicația fenomenului ovulelor uriașe care dau cîte un *singur* embrion nu mai prezintă nici o dificultate.

Natura nu lucrează cu factori creatori de întreguri în sens de „entități indivizibile“ (Idei, Forme, Entelehii). Căci dacă ar fi așa, atunci în cadrul naturii nu s-ar ajunge niciodată la alcătuiri parafinaliste. În vederea genezei indivizilor, natura recurge la tehnica unităților formative, înzestrate cu o remarcabilă complexitate lăuntrică de factori *distincți și relativ independenți*. Această complexitate și relativă independență factorială conduce atît la constituirea de întreguri organice „finaliste“ cît și, în chip excepțional, la constituirea de *„parafinalități“*.

În procesele cognitive ale conștiinței noastre, tipurile biologice au origine empirică și ni se înfățișează desigur, cel puțin în calitatea lor de concepte, ca întreguri indivizibile. Pe plan ontologic, situația însă este alta. Factorului abstract de „tip“ nu-i corespunde pe plan ontologic un factor *creator* „unic“ și „indivizibil“ (Idee, Formă, Entelehie). Pe plan ontologic, individual este de fapt produsul unui enorm de mare număr de „unități formative“. Între aceste unități formative rămîne de obicei una singură cu factorul D activ, pe cîtă vreme factorii D ai celorlalte unități formative trec în disponibilitate, după ce toate unitățile formative au pus la dispoziția celei dintîi energiile lor delta, necesare organizării.

Unităţile formative, existenţele secrete care stau la temeiul indivizilor, fiind realităţi complexe, nu pot să fie sub unghi cosmologic-metafizic rezultatele unei geneze directe a Marelui Anonim. Ele sunt produsele unei geneze indirecte, adică ale unor procese de *integrare* a „diferenţialelor divine". Nu numai factorii D cu indicatorii lor direcţionali, ci şi energiile delta şi toţi ceilalţi factori ai oricărei unităţi formative reprezintă *„integrări"* de *diferenţiale divine* „eterogene". Unităţile formative, fiind pe plan cosmologic-metafizic produse complexe ale genezei indirecte, nu pot fi privite ca entităţi indivizibile şi perene, ci numai ca existenţe destructibile sau reformabile. Dar chestiunea aceasta a posibilităţii de reformare a „unităţilor formative" e strîns legată de problema „evoluţiei" în cadrul naturii.

O EXPLICAŢIE METAFIZICĂ A EVOLUŢIEI

Originea speciilor este obiectul unei cunoscute, îndelung şi pasionat dezbătute, probleme. În ultimele decenii, problema a fost pusă în termeni de natură prin excelenţă *biologică*. După părerea noastră, ea nu poate fi însă abordată decît în termeni prin excelenţă *metafizici*. Reprezintă speciile un fel de idei fixe ale unui spirit demiurgic sau ale naturii, sau speciile se găsesc în necurmată prefacere? Întrebările, cu toate că într-un fel opuse, vor părea astăzi cam naive cititorilor care frecventează filozofia biologică. Abstracţie făcînd de unele concepţii mitologice care atribuie fiinţelor vii posibilităţi magice de transformare, gîndul evoluţiei treptate a vieţii în general, ideea transformismului speciilor se bucură de o circulaţie relativ nouă. Intelectualitatea europeană pînă acum aproape o sută de ani adera încă, în imensa ei majoritate, la o concepţie statică despre specii. Mitologia biblică vede speciile ca forme imuabile ale existenţei. Această mitologie fusese timp de secole cultivată şi de filozofia creştină oficială. După scolastici,

Dumnezeu ar fi creat o dată pentru totdeauna speciile după chipul și asemănarea unor Idei din eternitate ale sale. Datorită unui intempestiv progres al științelor naturale, îndeosebi al geologiei și al paleontologiei, oamenii de știință s-au văzut puși în contact cu unele fapte menite să răstoarne concepția tradițională. Cuvier a încercat să mai salveze o dată situația. Pentru a da satisfacție atît apetitului său metafizic cît și exigențelor științifice, marele naturalist francez a imaginat teoria catastrofelor și a repetatelor creațiuni. Regimuri de specii ar fi căzut în repetate rînduri jertfă unor uriașe nenorociri ale naturii, rămînînd ca Dumnezeu să creeze de fiecare dată viața în alte forme. Ceea ce Dumnezeu ca un bun și răbduriu părinte a și făcut, după ce fusese în stare, cu brațele încrucișate, să privească la dezastrele cosmice. Teoria lui Cuvier, spectaculoasă din cale-afară, socotește speciile ca forme pieritoare, dar imuabile, adică neschimbăcioase, din clipa creării lor și pînă în ziua sorocului. Isprava teoriilor evoluționiste consistă în primul rînd într-o estompare a conceptului de specie. E ciudat, dar așa este. Cartea lui Darwin despre „originea speciilor" tratează despre „ceva" ce în spiritul teoriei sale nu există: despre specii. În adevăr, naturalistul englez vede viața în scurgere, într-o continuă schimbare de forme și structuri. Sub acest unghi, e cert că speciile nu pot să fie decît instantanee arbitrar tăiate în corpul instabil al unei deveniri. Adevărate specii, adică specii fixe, există doar în capul nostru, al privitorilor, care avem nevoie de scheme și concepte. Darwin ar fi trebuit să pună cuvîntul specii în ghilimele sau să-și intituleze cartea „Originea așa-numitelor specii". Dar naturaliștilor, chiar celor cu pretenții filozofice, le repugnă asemenea subtilități. Să nu mai facem nici noi caz de ele, căci lucruri mult mai importante așteaptă să fie soluționate. Teoria evoluționistă și-a avut și ea variantele ei. Naturaliștii au ajuns în divergență de păreri mai ales în ceea ce privește cauzele care ar determina evoluția formelor de viață pe pămînt. Unii au atribuit vieții tendința de a se adapta necontenit la noi și noi împrejurări. Din aceste nenumărate adaptări care, privite separat, ar fi imperceptibile, ar rezulta cu timpul, prin însumare, conside-

tabile schimbări de forme. Alţii au atribuit vieţii darul de a produce, oarecum exploziv din sine însăşi, întîmplătoare schimbări de forme, dintre care s-ar păstra prin selecţie naturală numai acelea care procură un avantaj vieţii. Şi iarăşi alţii, mai înclinaţi spre nebuloase metafizice, au înzestrat viaţa cu un specific elan creator de forme. Nu ne putem ocupa pînă la amănunt de toate variantele concepţiei evoluţioniste. Nu strică însă cîteva observaţii critice în general. Adaptabilitatea, de pildă, este o însuşire nedezminţită a vieţii, dar ea nu poate fi privită ca un factor de o amploare şi de o adîncime ca să explice ivirea speciilor, existenţe aşa de variate şi ca înfăţişare şi sub raportul complexităţii. Orice formă de viaţă este, cel mai adesea, parcă înadins calculată în raport cu anume esenţiale condiţii externe chiar din momentul apariţiei sale, încît adaptarea concretă pe care mediul i-o mai poate impune incidental nu este decît foarte de suprafaţă şi fluctuantă. Oriunde şi oricînd am privi adaptarea unei fiinţe la mediu vom ajunge la concluzia că adaptarea e un fenomen periferial al vieţii. Iar periferialul, accidentalul, nu devine niciodată „esenţial" prin *însumare.* Ar fi pe urmă prea regretabil să uităm că în unul şi acelaşi mediu găsim forme de viaţă pe deplin adaptate, *extrem de variate.* Să stăm puţin şi să cumpănim. Dacă în procesul secret din care rezultă formele vieţii ar fi în joc numai adaptarea, nu vedem de ce viaţa nu s-ar fi mulţumit cu specii din cele mai inferioare şi mai puţin complexe care, aşa cum sunt, sunt cel puţin tot aşa de perfect adaptate la mediu ca orice specie de superlativă complexitate. O întrebare rămîne deci în picioare: De ce s-au ivit şi formele de mare complexitate? A intervenit poate varietatea mediilor ca să producă aceste forme de superioară complexitate? Varietatea mediilor ar putea desigur să fie luată în considerare ca factor decisiv întru producerea speciilor superioare dacă s-ar dovedi că în anume medii nu pot să trăiască decît specii de superioară complexitate. Dar nicăieri nu s-a pomenit un asemenea mediu excepţional. În orice mediu pot să trăiască specii de cea mai felurită complexitate, de la cele mai simple pînă la cele mai complicate. Vasăzică mediul în sine nu este factorul care, făcînd apel

la adaptabilitatea vieții, ar putea să stîrnească forme mai complexe. Sau să presupunem poate că una și aceeași ființă e silită să schimbe într-un fel mai radical mediul și, prin aceasta, să încerce o adaptare în consecință? Dar nici această socoteală nu poate fi întărită, căci, dacă schimbarea de mediu e radicală, atunci ființa piere. Ființa rezistă unei schimbări de mediu numai în măsura adaptabilității sale. Suficiente experiențe arată că adaptabilitatea unei specii are margini, adică un coeficient de elasticitate peste care nu se trece. Limitele adaptabilității unei ființe se mențin totdeauna în cadrul însușirilor esențiale ale speciei. De unde urmează că adaptabilitatea, deși este un fenomen general al vieții, nu poate constitui în nici un fel un *principiu creator de specii.*

Să localizăm principiul creator de specii în însăși ființa vieții? Nu ne opunem unei asemenea dislocări de accent, insistent cerută de toate aspectele problematicii. Îndrumîndu-ne în acest sens, suntem însă amenințați să luăm drept fapte certe și luminoase niște simple tenebre îngroșate. E un lucru prea puțin știut că teoria darwiniană însăși, interpretată consecvent cu sine, implică dislocarea de accent despre care vorbim. Așa-numitele specii ar lua ființă în primul rînd mulțumită unui dar specific al vieții de a produce exploziv și la întîmplare infinit de multe forme nonfinaliste. Printre aceste infinit de multe schimbări întîmplătoare, s-ar declara uneori și unele forme accidental-finaliste care apoi s-ar păstra prin selecție naturală. Acest dar al vieții și selecția naturală ar constitui împreună în adevăr o explicație suficientă a aparițiilor speciilor. Din nenorocire însă, experiența dezminte în chipul cel mai hotărît existența în zona vieții a unei explozii infinite de schimbări nonfinaliste. Unele fascinante variații pe temă evoluționistă au făcut la un moment dat faima bergsonismului. De astă dată, tenebrele îngroșate erau numite „elan vital“. Elanul vital este pretinsul autor de specii, un neistovit creator de forme fluide. Elanul vital este de fapt viața, înzestrată în chip poetic cu foarte sugestive și impresionante epitete divine. Dar oricum am învîrti-o și am aduce-o, concepția lui Bergson se reduce în cele din urmă la un „finalism“ camuflat, la un

„vitalism" ajustat la intuiția sa fundamentală despre durată, act și devenire. Făcînd abstracție de ajustare, elanul vital este tot vechea entelehie, entelehie care însă nu mai are ca scop realizarea unei singure forme, ci a tuturor formelor. Elanul vital se confundă cu entelehia entelehiilor — cu divinitatea. Concepția lui Bergson e mai mult un imn decît o explicație. Dar nu mai departe decît existența acelor ciudățenii biologice pe care le numim „parafinalități" ne ține calea, ca să ne descurajeze. Să ne descurajeze iremediabil de a porni pe drumul unui asemenea exaltat elogiu liric adus vieții.

Nu s-ar putea oare ca speciile să apară și să dispară, dar să fie relativ imuabile atîta timp cît ele există? Firește, aceasta nu ca o creație din nimic și totdeauna de la început, cum credea Cuvier, ci ca o producere a unei specii noi dintr-o altă specie. S-au inventariat unele experiențe care pledează pentru o asemenea ipoteză. O astfel de părere cu privire la originea speciilor se bucură de cîtva timp de o reputație bine stabilită. Am numit teoria mutațiilor, propusă de către De Vries și dezvoltată de mai mulți alți autori. Faptele pe care se sprijină teoria prezintă o netăgăduită însemnătate, dar teoria în sine este sub raport filozofic cam neîmplinită. Teoria mutațiilor nu face decît să generalizeze descripția unor fapte care au realmente loc. S-a remarcat, mai ales în domeniul botanic, apariția bruscă a unor variante noi în cadrul unor anumite specii de plante. Izbucnirea a uimit atenția cercetorilor, căci ea nu se făcea prin modificări imperceptibile în curs de multe generații, ci dintr-o dată, printr-un vădit salt, printr-o „mutație". Materialul adunat este astăzi suficient de bogat. Ferventii teoriei afirmă că mutația trebuie să fie modul de apariție al speciilor biologice în general. Generalizarea aceasta nu poate să fie nici confirmată, nici infirmată pe cale de experiență. Teoria mutațiilor a fost formulată de oameni fără de prea mari ambiții teoretice, de oameni obișnuiți mai mult să observe decît să construiască. Teoria mutațiilor nu schițează nici un gest întrebător cu privire la temeiurile mai ascunse ale fenomenului mutației. Filozofia biologică și metafizica au astfel nu numai libertatea, ci și prilejul de a veni cu interpretări posibile. Faptele sunt clare: din indivizi aparținînd unei specii determi-

nate, sar printr-o mutație indivizi care poartă toate semnele unei noi variante sau specii, fiind capabili să se și reproducă. Asemenea fapte solicită insistent o explicație.

Un naturalist dotat cu multă imaginație ar putea să dea faptelor în chestiune o explicație cum ar fi următoarea: dintr-o specie oarecare sare prin mutație o specie nouă — și pe urmă alta și iarăși alta la nesfîrșit, fiindcă toate aceste specii fără deosebire rezidă virtualmente în cea dintîi, așteptînd doar împrejurări prielnice spre a izbucni. O astfel de concepție despre specie ca o cutie de alte specii virtuale care țîșnesc artezian cînd condiții favorabile deschid capacul întîmpină o singură dificultate, dar fatală. Explicația conduce în cele din urmă la ideea că în cea dintîi celulă de viață ce a apărut pe globul terestru au fost închise ca într-o cutie vrăjită fantomele prefigurate ale tuturor speciilor ce au apărut pînă astăzi și a celor ce se vor mai ivi de-acum înainte pînă la ziua Judecății. Celula primară care ar cuprinde un imens număr de specii virtuale, de tipuri preformate, face mai curînd impresia unei povești decît a unei „explicații". Căci o astfel de celulă primară ar fi egală cu un Dumnezeu condensat într-o cutiuță microscopică.

O altă interpretare, de astă dată metafizică, de care mai sunt susceptibile faptele de mutație este și următoarea: viața, în toată amploarea și adîncimea ei, ar putea să fie însuși Dumnezeu în devenire, care-și cucerește prin efort și prin salturi tot mai înalte trepte de complexitate. Această „îndumnezeire a vieții" nu ne prea înduplecă, însă din alte motive. Se știe că viața eșuează de multe ori, trebuind adesea să renunțe la multe forme ale ei. Se știe de asemenea că viața se complace nu arar prin fundături de unde nu mai e cu putință nici o revenire. Sunt forme care din paleozoic și pînă astăzi nu s-au schimbat deloc. De ce acest Dumnezeu rămîne parțial în urmă dacă natura lui consistă într-un continuu efort spre ceva mai complex și mai înalt? Cert, avem libertatea de a ne închipui multe de toate, dar nu ne prea putem imagina un Dumnezeu permanent cuprins de efervescență creatoare care, în același timp, să accepte orbește sau chiar cu plăcere o precoce anchilozare. Pe urmă, ar mai fi de invocat ca un contraargument și existența „parafinalităților" care dovedesc peremptoriu că via-

ța producătoare de organisme nu este act total unitar, indivizibil și infailibil, și nici „subiect" care s-ar avea sub suveran control în toate manifestările sale, cum neapărat că viața ar trebui să fie dacă ar fi o „viață-Dumnezeu".

Să încercăm a pune toată problema în cadrul viziunii noastre cosmologice. În capitolul precedent, am stabilit că tehnica ce guvernează organizarea unui individ de un anume tip (specie) consistă în niște procese secrete ce au loc în și între „unități formative" de un anume tip structural. Cînd dintr-un individ aparținînd unei specii determinate izbucnește prin mutație un individ purtînd semnele unei noi specii, nu ne găsim numai în fața unei schimbări de structură a organizației concrete a indivizilor, ci și în fața unei schimbări de structură a „unităților formative" care stau la temeiul organismelor individuale. Cum însă orice „unitate formativă" este rezultatul unui proces *„metafizic"* de *„integrare"* a unor *„diferențiale divine"*, vom face supoziția că orice *reformă* a unei „unități formative" (care dă un individ inedit sub unghiul speciei) consistă într-o „integrare" *suplimentară* de diferențiale divine, o integrare suplimentară căreia îi este supusă această unitate formativă. Într-o asemenea perspectivă metafizică, orice mutație poate fi privită ca rezultat al unui proces de integrare mai masivă și mai rapidă de diferențiale divine. Procesele de integrare ce se declară în unitățile formative pot să ia prin urmare, din cînd în cînd, aspectul unor avalanșe. În astfel de condiții, lumea individuațiilor este năpădită de adevărate mutații. Să reamintim că diferențialele divine (eterogene) sunt omniprezente, adică pretutindeni disponibile, și gata de a se angaja în procese de integrare. Lumea este un imens rezervor de diferențiale divine. Ele se integrează de la sine pe temeiul unui suficient finalism și complementarism intrinsec al lor. Spuneam adineaori că integrarea diferențialelor are uneori loc în chip masiv și rapid cînd condiții prielnice permit aceasta. O astfel de integrare-avalanșă dă ca rezultat un salt, o mutație de la o specie la altă specie. De aici nu urmează însă că „integrarea" ce se declară într-o „unitate formativă" s-ar face totdeauna în acest fel masiv și rapid. Integrările de diferențiale se întîmplă uneori să aibă proporții minime, angajînd o singură

diferențială sau foarte puține diferențiale. Efectul integrărilor de minimă amploare este schimbarea lentă sau evolutivă a unei specii în altă specie. Devenirea speciilor este așadar ilustrată prin exemple de evoluție înceată imperceptibilă, dar și prin exemple mutaționale. Nu e exclus ca aspectul din urmă să predomine. Oricum, devenirea speciilor, fie evolutivă, fie prin salturi, se lămurește, după părerea noastră, ca un proces de integrare de diferențiale divine, proces localizat în unitățile formative. Procesele de integrare sunt condiționate de trei factori: întîiul factor este acela al „unității formative" existente și pe deplin determinate care stă la temeiul unui organism. Al doilea factor este constituit din diferențiale divine pretutindeni disponibile în Univers, care pot fi adăugate prin integrare la unitatea formativă existentă a unui organism. Integrarea se dezlănțuie numai dacă un suficient finalism intrinsec, o potrivire de natură între diferențiale deja constituite în „unitate formativă" și diferențialele disponibile, îngăduie un atare proces. Al treilea factor este însuși mediul înconjurător al organismului. Atribuim și „mediului" un rol, dar nu de *principiu creator*. Orice nouă integrare de diferențiale divine se pornește numai dacă felul și condițiile mediului permit aceasta. Mediul constituie așadar o rezistență în calea integrărilor, dar tot așa mediul poate fi momentul care declanșează o integrare. Cînd *mediul* unei ființe biologice îndură o schimbare, se produce cu aceasta adeseori tocmai condiția necesară pentru ca să se stîrnească un proces de integrare de diferențiale „disponibile". Diferențialele divine sunt totdeauna gata să intre în acțiune integrîndu-se, și ele pot să se integreze în clipa cînd structura organismului și corelația acestui organism cu mediul îngăduie aceasta. Mediul sau schimbarea de mediu nu cauzează deci schimbarea speciilor, ci prilejuiește doar o integrare ai cărei factori principali și decisivi rămîn „diferențialele divine".[1]

---

[1] În raport cu organismele date, mediului îi revine și un rol activ, dar în fond mai periferial: mediul produce unele neînsemnate modificări fluctuante în corpul organismelor. Sunt modificările care țin de adaptabilitatea organică. Adaptabilitatea este însă un fenomen de suprafață. Prin acest proces nu se ajunge niciodată la o schimbare a tipului organic.

În natură se petrec așadar diverse procese de integrare. Și e firesc să fie așa, căci natura e pretutindeni populată de diferențiale divine, pătrunse de o adevărată înclinare spre integrare. Această înclinare se datorează împrejurării că diferențialele divine sunt fragmentele mutilate, infinitezimale, eterogene, complementare, ale unui Tot divin, înadins pulverizat. Să presupunem, vorbind în metafore ce țin de geometrie, că ni se pun la dispoziție următoarele fragmente-figuri:

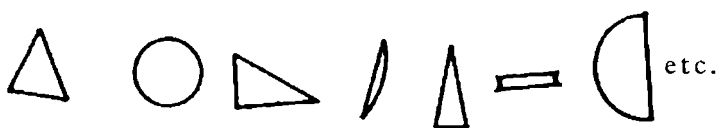


Fig. 22

Oricum am scutura aceste diverse fragmente, ele nu se vor așeza niciodată astfel laolaltă ca să alcătuiască un tot compact, fiindcă ele nu au potrivirea intrinsecă pentru aceasta.

Să presupunem însă că avem la dispoziție figuri de felul acestora:

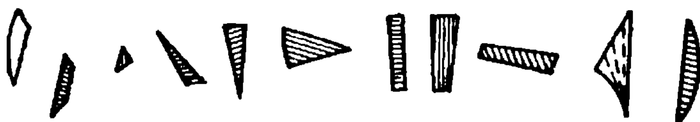


Fig. 23

Scuturînd aceste figuri, avem șansa de a obține la un moment dat un tot, cum este cel ce urmează, sau diverse părți din acest tot, fiindcă figurile scuturate sunt *a priori* fracțiuni ale unui întreg compact, putînd să se îmbuce în consecință:

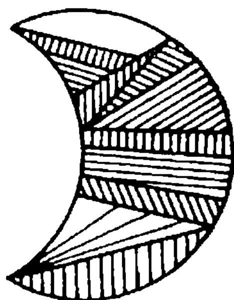


Fig. 24

În procesele de integrare ale diferențialelor divine există firește și un moment retardant care nu poate fi „ilustrat" grafic. Momentul care întîrzie și îngreunează „integrarea" consistă în împrejurarea că „structurile" diferențialelor divine sunt numai virtuale, adică potențe, iar nu structuri realizate. Împrejurarea aceasta e destinată să explice de ce integrările sunt mult mai rare decît ar trebui să fie, dată fiind omniprezența tuturor diferențialelor divine.

Evoluția biologică ni se prezintă astfel ca un proces mai restrîns în cadrul genezei cosmice în general și ca un capitol al „genezei *indirecte*" în special. Devenirea speciilor prin schimbări imperceptibile sau prin mutații este expresia *derivată* a unor procese de integrare ce se petrec între diferențialele divine. Cînd, de exemplu, dintr-o specie sare o specie nouă, fenomenul are o semnificație profundă, de „reformă" *constituțională* a „unității formative" ce stă la temeiul întîiei specii. Prin integrare de noi diferențiale, s-a constituit o „unitate formativă" care va da ca rezultat indivizi de altă specie. Într-un sens, s-ar putea vorbi de o grefare de diferențiale asupra unui substrat dat. Procesul e însă foarte ascuns și foarte adînc: el nu mai e de natură biologică. Procesul integrării se petrece pe un plan metafizic. Unitățile „gen"-ice despre care ne vorbesc microbiologia și cercetările plasmei germinative sunt existențe desigur *foarte complexe* în asemănare cu „diferențialele" despre care vorbim noi. Experimental și pe cale empirică-microscopică nu

se poate ajunge niciodată pînă la fondul „transbiologic" al diferențialelor și al unităților formative.

Evoluția (sau salturile vieții) din specie în specie, în nesfîrșită ramificare tot mai complexă, se face, dacă admitem ca bază diferențialele divine, în măsura în care împrejurările o îngăduie. O unitate formativă de un anume tip, o dată alcătuită printr-o nouă integrare de diferențiale divine, are darul de a se menține prin înmulțire în cadrul aceluiași tip și în consecință de a veghea la organizarea unor indivizi atîta timp cît condițiile interne și externe îi vor permite. Cînd condițiile nu-i mai sunt favorabile, atunci unitatea formativă se dezintegrează definitiv sau suportă o nouă integrare, reformîndu-se. Integrările fiind procese metafizice, condiționate în primul rînd de existența diferențialelor divine și de felul acestora, integrările fiind procese de un caracter transcendent, nu pot să fie arbitrar canalizate sau reglementate. Niciodată nu se va izbuti deci să se producă noi specii pe cale experimentală pe temeiul unui plan *previzibil*. Cum însă mediul poate „declanșa" o nouă integrare de diferențiale, s-ar putea totuși concepe ca prin foarte stăruitoare influențe experimentale să se poată produce noi specii, imprevizibile. În natură, speciile nu se produc o dată pentru totdeauna, căci unele dispar, iar altele noi se ivesc. Cuvier susținea că Dumnezeu creează din nimic, repetat, intermitent, întregi flore și faune, potrivit unor gînduri ale sale care dau efigie și pecetie „tipurilor". După concepția noastră, în natură se produc de la sine noi specii prin adînci și foarte secrete integrări de diferențiale divine disponibile, utilizîndu-se pentru aceasta ca bază ființele biologice existente. Cînd astfel de procese de integrare au loc, vechile specii dispar în noile specii. *Speciile trebuie socotite sub raport pur biologic, ca fiind imuabile, îngăduind doar variații fluctuante în anumite limite, dar nu dincolo de ele; producerea de noi specii este un proces transbiologic, un proces în care se manifestă, indirect, prin diferențiale divine, prezența generatoare a Fondului Anonim.*

După ce am fundat astfel în termeni metafizici originea speciilor, suntem în situația de a pune în lumină și unele laturi

mai speciale ale devenirii prin evoluție sau prin mutație. În procesele de integrare se declară uneori momente critice unde una și aceeași unitate formativă poate să fie complementar întregită (și prin aceasta reformată) cu două sau mai multe serii de diferențiale foarte distincte, și aceasta deopotrivă de bine. Aceste momente coincid cu bifurcări posibile ale devenirii speciilor. Procesul de integrare a diferențialelor nu se realizează pe temeiul unei *perfecte potriviri* între diferențiale, adică pe temeiul acelei potriviri care există între diferențialele divine ca segmente infinitezimale ale Totului divin. Integrarea reală, cosmică, se face pe baza numai a unei *„suficiente potriviri"* între diferențiale (și aici intră ca factor prilejuitor și mediul care, dacă nu determină în chip pozitiv integrarea, are totuși darul de a o dezlănțui, de a o accepta sau de a o zădărnici). De aici divergența direcțiilor posibile în unele momente critice ale procesului de integrare. Dacă integrarea diferențialelor s-ar face exclusiv pe baza *perfectei potriviri* dintre ele, atunci devenirea speciilor ar avea desigur un sens unic: atunci nu s-ar produce decît specii de crescîndă complexitate pe una și aceeași linie, ba într-o asemenea ipoteză n-ar exista decît o singură specie, și anume cea mai complexă, în care prin integrare ar fi dispărut toate cele inferioare. Cum realitatea empirică este cu totul alta, trebuie să presupunem că integrarea diferențialelor se face întîmplător și pe temeiul doar a unei *„suficiente potriviri"* între ele. În natură se întrebuințează uneori aceeași „unitate formativă" și același material structural ca bază *comună* a unor noi și multiple *integrări divergente*. Pe această cale se produc prin ramificație regnuri, clase, tipuri, specii cu totul diferite, și mai simple și mai complexe, paralele, dar deosebite. Admițîndu-se o dată că integrările se fac în natură după *„principiul suficientei potriviri"* între diferențiale, se lămurește de la sine și un alt proces foarte frecvent: unități formative existente, foarte *disparate* ca structură, pot să fie uneori întregite complementar prin cîteva diferențiale *identice* sau *similare*. Prezența unor organe foarte asemănătoare, a unor „izvoade" aproape identice la specii extrem de diferite, justifică această ipoteză. Sunt cazuri cînd analogia

motivelor structurale între două specii nu poate fi deloc explicată prin filiație sau prin ascendența lor comună. La unele moluște s-a remarcat prezența unui ochi, de o structură și conformație complexă, foarte asemănătoare ochiului vertebratelor. Analogia de față nu e deloc susceptibilă de o explicație prin ascendență comună, căci la locul de confluență a liniilor filogenetice a moluștelor și a vertebratelor suntem nevoiți să imaginăm niște ființe prea primare ca să fi putut avea ochi atît de complecși. Argumentul a fost formulat de Bergson împotriva evoluționismului darwinian. Argumentele de aceeași natură ridicase împotriva darwinismului, mult înainte de Bergson, și un Eduard von Hartmann.

Paleontologia mai înregistrează un alt fenomen, cam de același fel, dar mai masiv. În diverse epoci geologice și regiuni terestre apar faune întregi, fiecare fiind compusă din cele mai felurite specii imaginabile. Se întîmplă ca foarte multe dintre aceste felurite specii care alcătuiesc fauna unei epoci să poarte *izvoade* particulare care împrumută unei însemnate părți a faunei nu știm ce aer de familie. În acest caz nu e totdeauna vorba despre o înrudire de sînge între speciile care manifestă astfel de asemănări. Edgar Dacqué, ciudatul naturalist german, s-a străduit să arate cu multe exemple din domeniul paleontologiei că există în adevăr „analogii" biologice care nu se pot explica prin înrudire.[1] Dacqué ne vorbește, pe temeiul unui material foarte bogat, despre identitatea de „stil" pe care speciile animale o dobîndesc într-o anumită epocă. Dacqué urmărește să pună în relief cu materialul empiric adunat o metafizică a „Ideilor" în genul „fenomenelor originare" ale lui Goethe. Suntem de acord cu Dacqué cît privește caracterizarea materialului, dar nu putem fi de acord cu metafizica „Ideilor". În orice caz, analogiile puse în lumină de Dacqué refuză ipoteza explicativă a ascendenței comune. Fenomenul în chestiune vine însă, după părerea noastră, ca o dovadă mai mult că une-

[1] A se vedea Edgar Dacqué, *Die Erdzeitalter*, Oldenburg Verlag, München și Berlin, 1930; *Urwelt, Sage und Menschheit*, ed. a IV-a, Oldenburg Verlag, München și Berlin, 1928, etc.

ori „unitățile formative“ care determină o faună întreagă (unități formative foarte disparate ca structură și complexitate) acceptă să li se integreze diferențiale *„analoage“*. Diferențialele divine fiind disponibile, o integrare de acest fel se poate declara de îndată ce mediul o încurajează și de îndată ce principiul „suficientei potriviri“ între diferențiale o admite.

Mai invocăm în ordinea aceasta de idei și mărturia unui alt fenomen: în epoci geologice cu totul diferite, apar specii care se aseamănă printr-o mulțime de motive morfologice, dar în cadrul unor clase radical deosebite. Ce copil pe mîinile căruia a încăput un tratat de paleontologie nu a fost izbit de asemănarea cutărei specii sauriene dintr-o străveche perioadă geologică cu un rinocer din clasa mamiferelor de astăzi? Numai un naiv ar putea să spună că astfel de asemănări sunt lipsite de orice semnificație. Desigur că, printr-o pretinsă linie filogenetică comună, aceste asemănări nu pot să fie explicate. Nimic mai sigur decît că rinocerul de astăzi nu derivă din acea specie de reptile care ne-a reținut atenția. Fenomenele citate sunt totuși simptomele precise ale unei situații metafizice: ele dovedesc cu prisosință că există un fond transbiologic de „diferențiale“ omniprezente în Univers și susceptibile de a fi integrate unor unități formative foarte diferite, menite să dea specii total deosebite, dar posedînd izvoade comune.

Prezența unor izvoade similare la două specii foarte diferite, prezența acelorași izvoade la o mulțime de specii cu totul diferite aparținînd uneia și aceleiași epoci, analogiile izvodale între specii de clase radical distincte aparținînd unor diverse epoci geologice — iată fapte care pledează puternic în favoarea ipotezei noastre metafizice despre un *fond transbiologic* de „diferențiale“ pretutindeni disponibile și care așteaptă doar împrejurările prielnice spre a intra în acțiune, în procesele de integrare ale cosmosului. Teoria entelehială, fie aristotelică, fie drieschiană, nu ne face nici un serviciu în această privință, iar elanul vital e un factor atît de vag și de nearticulat, încît nu poate satisface decît exigențele lirice ale poeților.

În perspectiva metafizică expusă, multe lucruri văzute pînă acum într-un fel apar dintr-o dată în altă lumină. Mai amin-

tim un fenomen căruia evoluționiștii i-au acordat un deosebit interes, prefăcîndu-l într-un indiciu cert al filogeniei. Biologia de abia făcuse întîii pași, cînd s-a și crezut îndreptățită să procedeze la formularea unei pretinse legi. Graba cu care s-a procedat e cel puțin suspectă. Ne referim la faimoasa lege biogenetică care a fost exprimată în cuvintele: „ontogenia repetă filogenia". Sau, în termeni laici, fazele embriologice ale unui individ aparținînd unei specii oarecare sunt o scurtă recapitulare a fazelor evolutive principale prin care a trecut specia în devenirea ei. Analogiile morfologice, lesne de constatat între formele embriologice ale unui individ-mamifer și formele unor tipuri biologice mai inferioare, de exemplu ale peștelui, au impus biologilor concluzia că individul de specie superioară însăilează în procesul său embriologic formele unor specii mai inferioare, *„fiindcă"* specia din care individul face parte ar fi străbătut realmente asemenea faze. Pretinsa lege nu se sprijină decît pe analogii de suprafață, astfel că nu putem să-i atribuim prestigiul unei adevărate legi cauzale. Aspectele invocate, aparent asemănătoare, ascund în dosul lor procese absolut eterogene. Analogiile morfologice între fazele unui individ și fazele unei specii trebuie să fie de fapt un fenomen secundar, căruia ar urma să i se dea cu totul altă explicație decît aceea implicit cuprinsă în legea biogenetică. Interesant e de altfel și vrednic de amintit că analogiile morfologice în chestiune au fost mai întîi reținute de biologi romantici care nu erau deloc „evoluționiști". Spre a se vedea cît de periferiale sunt analogiile și cît de greșită e interpretarea ce li se dă prin legea biogenetică, reamintim următoarele: ontogenia unui individ are ca punct inițial o „unitate formativă". Ontogenia individului consistă în mai multe procese concomitente: unul de înmulțire a unității formative, un al doilea de stingere sau de demontare progresivă și ireversibilă a posibilităților formative ale acestor unități, și un al treilea proces — de organizare în macrostructuri a acestor unități (celelalte procese le putem trece cu vederea). Vasăzică ontogenia individului nu purcede de la o „unitate formativă" de *minimă* „complexitate", similară aceleia a primei unități originare a vieții pe

genezei cosmice: „integrarea" diferențialelor. Pentru a diminua, de așijderea preventiv, potențialul autarhic posibil al oricărei făpturi *„complexe"*, Marele Anonim nu admite altă geneză a făpturilor decît prin „integrare" pe *temei* de diferențiale. De fapt, integrarea se face de la sine în virtutea unei suficiente potriviri intrinseci între diferențialele divine. Lumea palpabilă, cu individuațiile ei, este produsul unei geneze *indirecte* pe baza însușirilor tocmai just cumpănite pe care Marele Anonim le-a lăsat la diferențialele divine după ce și-a exterminat posibilitățile majore. *Lumea, ca sumă a diferențialelor divine disponibile sau integrate și organizate în individuații de diverse tipuri, se produce deci periferial față de Fondul Anonim și are în cele din urmă suprema semnificație a unei teogonii sistematic, consecvent, radical și înadins zădărnicite.*

Între Fondul Anonim și individuații, cele empiric cunoscute precum și cele neștiute, între Fondul Anonim și cosmos nu se interpun Identități divine, Ipostaze, nici Idei. Identitățile divine, Ipostazele, Eonii și Ideile sunt niște fictive tonuri complexe și indivizibile de diferite grade și de felurită amploare. Între Fondul Anonim și individuații există în primul rînd zona intermediară a diferențialelor divine. Or, diferențialele divine sunt existențe minime, purtătoare de structuri virtuale de o simplitate ultimă, de o simplitate de limită cum nici nu ne-o putem imagina, deoarece tot ce cunoaștem datorită introspecției psihologice și a experienței simțurilor este, oricînd și oriunde, un derivat, un rezultat, o complicație. Absolutul divin și transcendent a fost considerat adesea, în fel și chip, potrivit deosebirii de temperament și de imaginație abstractă a filozofilor, ca un „loc" al Ideilor. Dar Ideile, fiind și ele toturi complexe și indivizibile prin excelență ca și identitățile divine, doar de o mai redusă amploare, repugnă Marelui Anonim din aceleași rațiuni centraliste. De altfel ne stă, precum văzurăm, la îndemînă și un argument empiric decisiv împotriva presupusei realități a Ideilor sau a formelor entelehiale. Fenomenele de parafinalitate dovedesc că eficiența unor astfel de Idei sau Forme în lumea concretă e nulă. Cu aceasta, ipoteza lor devine inutilă.

Marele Anonim admite o singură existenţă indestructibilă alături de sine însuşi: este aceea a diferenţialelor divine. Marele Anonim îngăduie existenţa diferenţialelor divine (cu excepţia celor nucleare) fiindcă ele sunt toturi divine amputate la maximum şi fiindcă ele, dispunînd doar de virtualitatea unor structuri absolut simple, nu mai pot avea decît un potenţial autarhic just compatibil cu centralismul existenţei. Marele Anonim admite diferenţialele divine ca existenţe indestructibile, fiindcă ele, aşa cum sunt, nu mai reprezintă nici o primejdie, fiindcă ele sunt, cu alte cuvinte, pe deplin domestice. Marele Anonim ar fi putut desigur să genereze şi „existenţe *complexe*" în formă indestructibilă, dar acestea ar fi fost Identităţi divine, Ipostaze, Eoni, Idei, Forme entelehiale realizate în cîte un singur exemplar şi prin cîte un singur act generator. Asemenea existenţe complexe ar fi dispus însă de un potenţial autarhic prea accentuat şi ar fi purces desfrînate spre uzurpare, anarhie şi descentralizare. De aceea s-a făcut că orice făptură complexă, în principiu admisă, să poată să se realizeze numai prin integrare de diferenţiale divine, printr-o integrare mai mult sau mai puţin vremelnică, dar niciodată indestructibilă. E o compensaţie sever dozată şi în aceste întocmiri comandate de interesele centralismului existenţial: diferenţialele divine sunt absolut simple, dar indestructibile; unităţile formative, izvoadele, tipurile, individuaţiile sunt complexe, dar vremelnice.

Spre a străbate distanţa de la Marele Anonim la individuaţiile concrete din lumea empirică, nu e suficient să coborîm sau să urcăm doar o scară de abstracţiuni potrivit principiilor şi aptitudinii logicii formale, cum ar fi, de exemplu, această scară: calul concret, calul, perisodactilul, euterianul, mamiferul, vertebratul, animalul, fiinţa, existenţa. Cu asemenea operaţii facem doar exerciţii puerile la capitolul logicii despre „conţinutul şi sfera noţiunilor": o ocupaţie de atrenament filozofic, muscular utilă ca facerea de piramide la ora de gimnastică. Din nefericire însă, cam aşa au înţeles raportul dintre metafizică şi concret toate platonismele, neoplatonismele, formalismele aristotelice sau idealismele nordice.

Lumea, care empiric privită este în primul rînd un ansamblu de individuații, lumea care metafizic privită este produsul unor procese de diferențializare și de integrare, are multiple pricini de a fi așa cum este. Recunoaștem că dispozitivele și măsurile precaute ce intervin între Fondul Anonim și cosmos sunt foarte ascunse și că nu le putem indica decît aluziv. Prăpastia dintre Marele Anonim și cosmos nu este în nici un caz populată de existențe cu înfățișare de toturi individuale care ar corespunde conceptelor noastre tipologice. Dacă fazele precosmice ale genezei consistă într-o mutilare și desfigurare voite a copiei divine, dacă emisiunii diferențialelor divine îi premerg posibilități majore înadins contramandate, atunci filozofia de pînă acum n-a calculat deloc cu unul din factorii esențiali ce intervin în tehnica genezei: cu factorul prohibitiv. Plenitudinea generatoare și grija de a asigura rînduiala centralistă a existenței aduc Fondul Originar și Anonim într-un derutant impas: lumea existentă, așa cum e, nu vrem să afirmăm că ar fi cea mai bună dintre toate cîte sunt posibile, ea este însă cea mai bună soluție a unui grav impas.

Lăsînd de-o parte rațiunile pentru care este așa și nu altfel, cosmosul rămîne clădit din diferențiale divine. Diferențialele divine, eterogene și omogene, disponibile în număr nelimitat, formează o masă reprezentabilă sumar-matematic astfel:

a a a a a a .... ∞
b b b b b b .... ∞
c c c c c c .... ∞
.... ∞
.... ∞
.... ∞
a_1 a_1 a_1 a_1 a_1 a_1 .... ∞
b_1 b_1 b_1 b_1 b_1 b_1 .... ∞
c_1 c_1 c_1 c_1 c_1 c_1 .... ∞
.... ∞
.... ∞
.... ∞
a_2 a_2 a_2 a_2 a_2 a_2 .... ∞

$b_2\ b_2\ b_2\ b_2\ b_2\ b_2$ .... ∞
$c_2\ c_2\ c_2\ c_2\ c_2\ c_2$ .... ∞
.... ∞
.... ∞
.... ∞
$\infty\ \infty$

Orice diferențială divină angajată într-un proces de integrare poate avea o dublă funcție: ea poate fi factor „activ" sau factor „pasiv", „determinantă structurală" sau simplu „material".

Între diferențialele divine *omogene* nu vedem cum s-ar instala vreo deosebire ierarhică. Ele sunt desigur, cu oarecare aproximație, egale. Diferențialele *eterogene* prezintă diferențe de structură, dar, în afară de aceasta, diferențialele eterogene mai prezintă și o diferență de „calitate" ce se explică prin obîrșia lor. Diferențialele eterogene pot anume să fie emisii din regiunea mai nucleară a Fondului Anonim sau emisii mai de la periferia acestuia. Obîrșia diferențialelor eterogene o ilustrăm grafic în felul următor:

Fig. 25:
a — diferențială mai nucleară
b — diferențială mai periferială

Date fiind condițiile înșirate, adică dubla funcție a fiecărei diferențiale, apoi natura lor, fie omogenă, fie eterogenă, și pe urmă calitatea lor întemeiată pe obîrșia mai nucleară sau mai periferială, diferențialele divine se vor comporta în procesele de integrare (spre a da unități formative) astfel:

Lumea, care empiric privită este în primul rînd un ansamblu de individuații, lumea care metafizic privită este produsul unor procese de diferențializare și de integrare, are multiple pricini de a fi așa cum este. Recunoaștem că dispozitivele și măsurile precaute ce intervin între Fondul Anonim și cosmos sunt foarte ascunse și că nu le putem indica decît aluziv. Prăpastia dintre Marele Anonim și cosmos nu este în nici un caz populată de existențe cu înfățișare de toturi individuale care ar corespunde conceptelor noastre tipologice. Dacă fazele precosmice ale genezei consistă într-o mutilare și desfigurare voite a copiei divine, dacă emisiunii diferențialelor divine îi premerg posibilități majore înadins contramandate, atunci filozofia de pînă acum n-a calculat deloc cu unul din factorii esențiali ce intervin în tehnica genezei: cu factorul prohibitiv. Plenitudinea generatoare și grija de a asigura rînduiala centralistă a existenței aduc Fondul Originar și Anonim într-un derutant impas: lumea existentă, așa cum e, nu vrem să afirmăm că ar fi cea mai bună dintre toate cîte sunt posibile, ea este însă cea mai bună soluție a unui grav impas.

Lăsînd de-o parte rațiunile pentru care este așa și nu altfel, cosmosul rămîne clădit din diferențiale divine. Diferențialele divine, eterogene și omogene, disponibile în număr nelimitat, formează o masă reprezentabilă sumar-matematic astfel:

a a a a a a . . . . ∞

b b b b b b . . . . ∞

c c c c c c . . . . ∞

. . . . ∞

. . . . ∞

. . . . ∞

a_1 a_1 a_1 a_1 a_1 a_1 . . . . ∞

b_1 b_1 b_1 b_1 b_1 b_1 . . . . ∞

c_1 c_1 c_1 c_1 c_1 c_1 . . . . ∞

. . . . ∞

. . . . ∞

. . . . ∞

a_2 a_2 a_2 a_2 a_2 a_2 . . . . ∞

$b_2\ b_2\ b_2\ b_2\ b_2\ b_2$ ....∞
$c_2\ c_2\ c_2\ c_2\ c_2\ c_2$ ....∞
....∞
....∞
....∞
$\infty\ \infty$

Orice diferențială divină angajată într-un proces de integrare poate avea o dublă funcție: ea poate fi factor „activ“ sau factor „pasiv“, „determinantă structurală“ sau simplu „material“.

Între diferențialele divine *omogene* nu vedem cum s-ar instala vreo deosebire ierarhică. Ele sunt desigur, cu oarecare aproximație, egale. Diferențialele *eterogene* prezintă diferențe de structură, dar, în afară de aceasta, diferențialele eterogene mai prezintă și o diferență de „calitate“ ce se explică prin obîrșia lor. Diferențialele eterogene pot anume să fie emisii din regiunea mai nucleară a Fondului Anonim sau emisii mai de la periferia acestuia. Obîrșia diferențialelor eterogene o ilustrăm grafic în felul următor:

a
b

Fig. 25:
a — diferențială mai nucleară
b — diferențială mai periferială

Date fiind condițiile înșirate, adică dubla funcție a fiecărei diferențiale, apoi natura lor, fie omogenă, fie eterogenă, și pe urmă calitatea lor întemeiată pe obîrșia mai nucleară sau mai periferială, diferențialele divine se vor comporta în procesele de integrare (spre a da unități formative) astfel:

1. Diferențiale de origine mai periferială pot să fie simplu material pasiv în slujba diferențialelor de origine mai nucleară.

2. Poate avea loc și procesul invers: diferențialele de origine mai nucleară pot să fie simplu material pasiv în slujba unor diferențiale de origine mai periferială.

3. Cu cît într-o unitate formativă sunt integrate ca factori activi mai multe diferențiale eterogene, cu atît făptura sau ființa ce se va organiza pe temeiul unității formative va fi de o complexitate mai mare.

4. Diferențialele de origine mai nucleară, pentru a putea deveni factori *activi* într-o „unitate formativă", cer neapărat colaborarea *activă* în aceeși unitate formativă, dacă nu a tuturor, cel puțin a unora dintre diferențialele eterogene de origine mai periferială. Dar diferențialele de origine mai periferială, pentru a putea deveni factori *activi* într-o unitate formativă, nu cer colaborarea activă a nici uneia dintre diferențialele eterogene de origine mai nucleară.

5. Într-o unitate formativă pot să colaboreze mai multe diferențiale eterogene ca factori *activi* pe temeiul unei *„suficiente potriviri"* între ele.

6. Într-o unitate formativă nu pot niciodată să devină factori „activi" mai multe diferențiale omogene.

Cu aceasta am dat cîteva probabile reguli de comportare a diferențialelor divine în procesele lor de integrare în „unități formative". Darwin ne-a vorbit pe vremuri despre o „luptă pentru existență", despre o „concurență" a indivizilor și a speciilor pentru hrană și spațiu; mai tîrziu Weismann a extins acest principiu și la „concurența" *părților* în plasma germinativă, iar Roux a crezut că o luptă pentru existență ar avea loc și între predispoziții organice și țesuturi în unul și același organism. S-ar putea presupune că o „concurență" există și între „diferențialele divine" ca ultime elemente cosmice. Concurența lor nu este însă pentru „existență" (căci ele sunt indestructibile), nu pentru spațiu și hrană (căci ele sunt anterioare spațiului și n-au nevoie de hrană), ci pur și simplu pentru afirmarea lor într-o unitate formativă dată sau pentru „integrarea" *activă* în noi unități formative. Învinge diferențiala

care, prin structura ei actualizată, contribuie mai „finalist" la procesele legate de integrarea și organizarea „individuației" într-o situație dată. Din moment ce admitem că integrarea se face potrivit principiului „suficientei potriviri" între diferențiale și din moment ce admitem că „suficienta potrivire" îngăduie nenumărate *grade*, e de la sine înțeles să ne gîndim și la o „concurență" a diferențialelor și la izbînda posibilă a unora față de celelalte.

În general, pentru a da existențe mai complexe, diferențialele divine se combină ca factori activi în fel și chip, supunîndu-se în primul rînd principiului „suficientei potriviri", care permite gradații. Combinațiile ca atare nu stau sub controlul direct al Marelui Anonim. Marele Anonim, după mutilarea extremă a posibilităților sale majore și după discriminarea diferențialelor sale nucleare, știe că a luat suficiente măsuri preventive și că, în principiu, nici una dintre combinațiile posibile între diferențiale nu va mai prezenta nici o primejdie serioasă pentru centralismul și ordinea existenței.

Diferențialele divine sunt, prin structurile lor virtuale, còpii absolut simetrice ale unor segmente infinitezimale ale Fondului Anonim. Cu ajutorul acestora, Marele Anonim generează indirect o lume care îi este profund *disanalogică*. Marele Anonim izbutește să facă acest lucru prin discriminarea, adică nongenerarea, diferențialelor nucleare și prin cvasiabandonarea diferențialelor o dată generate, pentru ca ele să se integreze la *întîmplare* și după „potrivirea suficientă" intrinsecă lor. Combinațiile accidentale între diferențialele eterogene duc în general, prin intermediul unităților formative, la organizarea individuațiilor concrete cu aspecte finaliste (am văzut totuși cum în chip excepțional se pot produce și aspecte parafinaliste). Cu elemente absolut simetrice unor fracțiuni ale ființei sale, Marele Anonim produce așadar o lume radical disanalogică sieși. Dar această disanalogie e voită și căutată de el, căci ceea ce din superioare motive el vrea să evite este tocmai analogia.

Se cunosc o seamă de sisteme metafizice care, admițînd un Dumnezeu transmundan, încearcă să ne convingă cu orice

preț că omul și lumea sunt făcute după chipul și asemănarea lui. Se admite totuși de obicei că analogia dintre model și produs este întru cîtva degradată. Pentru a explica distanța coborîtoare dintre creator și creatură, dintre izvor și produs, sistemele invocă diverse cauze. Sunt sisteme care susțin că produsul e totdeauna *fatalmente inferior* producătorului (sistemele gnostice și neoplatonice). O altă metafizică e de părere că degradarea analogiei dintre creator și creatură se datorează unei căderi, voită și consimțită din partea creaturii, care ar fi înzestrată cu libertatea voinței. Se pot aminti apoi sisteme care explică aburirea asemănării dintre Dumnezeu și individuație prin aceea că materia ar fi, prin natura ei, recalcitrantă și nu tocmai pe deplin aptă de a primi perfecțiunea Ideilor sau a Formelor (platonismul, aristotelismul și unele concepții romantice germane). Aceste sisteme le vom mustra că introduc *un al doilea principiu* alături de Fondul Originar în care ne silim cu tot dinadinsul să vedem singurul principiu. Alături de Fondul Originar divin se insinuează astfel principii care alterează, pătează sau scad dominația întîiului. Principii, precum acela al fatalismului căderii, al libertății, al materiei etc. limitează de fapt pe dinafară divinitatea și multiplică inoportun și împotriva postulatelor proprii ale inteligenței elementele explicative. Dar sistemele pomenite le urmărim și cu o altă nedumerire. De cîte ori s-a formulat ideea despre o degradare a analogiei dintre creator și creatură, s-a rostit totodată și speranța că această degradare nu ar fi atît de radicală încît creatura să-și piardă iremediabil asemănarea cu divinul. Asemănarea ar rămîne predominantă chiar și în cădere! Toate concepțiile amintite își adaugă un mîngîietor supliment prin care se arată că omul, creatura, lumea ar avea într-un fel posibilitatea să restaureze pe deplin asemănarea cu creatorul. Restaurarea similitudinii s-ar face fie printr-o tehnică spirituală individuală, fie printr-o intervenție a creatorului însuși (concepția salvării divine), fie printr-o mare, epocală întorsătură a procesului istoric.

Concepția, pe care o expunem atît în speranța că explică mai bine conformația și structura făpturilor (finalități și para-

finalități) cît și în speranța că astfel salvăm principiul explicator unic, admite un Generator central, un Generator în sens metafizic „transmundan". Hotărîndu-ne pentru ipoteza unui Generator transmundan (de o extremă complexitate substanțială și structurală, între altele și de natură spirituală), rămîne să determinăm mai de aproape ființa sa cît și raportul său cu lumea. Această întreprindere nu suntem însă deloc de părere că trebuie să se facă neapărat într-un cadru idealizator. Idealizarea cu orice preț a Generatorului satisface poate anumite exigențe omenești, dar acestea nu sunt cele cu adevărat „teoretice". Nici măcar în acest domeniu acaparat exclusiv de teologi nu e recomandabil să cedăm unor opinii preconcepute. Din parte-ne, optăm mai curînd pentru un fel de realism metafizic care, din moment ce acceptă ipoteza unui Generator central, va încerca să-l determine nu prin idealizare, cît pe temei de deducții, din ceea ce avem prilejul să vedem și să constatăm în preajma noastră. Nu trebuie să ne sfiim deloc să atribuim Generatorului însușiri care nu sunt în acord cu icoana ideală tradițională despre divinitate, dacă datele experienței ne invită la o asemenea operație. Teologia a făcut din Dumnezeu un cumulard de perfecțiuni. Nu știm ce ne-ar interzice să-l imaginăm o dată și altfel, și anume așa cum el trebuie să fie, dacă se ține seama de „indiciile cosmice". Geneza lumii o concepem ca un proces cu totul singular. Marele Anonim generează lumea (în parte direct, în parte indirect) pentru a zădărnici teogonia uzurpatoare. De teama Fiului sau a oricărei analogii majore, Fondul Anonim emite numai „diferențiale divine" (dar nu toate diferențialele posibile). Fapturile complexe ale lumii sunt zidite numai indirect, cu ajutorul diferențialelor. Marele Anonim s-a hotărît la acest rău mai mic pentru a preîntîmpina un rău imens: descentralizarea și anarhia universală. Ipostazele, Ideile, Formele, Existențele eonice nu intervin între Marele Anonim și fapturile empirice nici măcar ca factori intermediari, căci *fapturile lumii* reprezintă tocmai ceea ce apare în *locul* Ipostazelor, Ideilor, Formelor. „Geneza" nu poate fi decît alternativă: sau zeii, sau lumea! La baza lumii bănuim deci acte de substituire. Nu

poate să existe în același timp și „lumea“ și „Ipostazele“ (sau „existențele majore“). Faptul că ceea ce „există“ este lumea echivalează în cadrul cosmologiei noastre cu o dovadă că ipostazele sau existențele similare Generatorului nu există. Geneza lumii este o problemă nu de posibilități, ci de compatibilitate. Metafizica, în faza istorică în care ne găsim, are misiunea de a imagina o lume compatibilă cu teza despre poziția centrală a Marelui Anonim, căci posibilitățile Marelui Anonim sunt nesfîrșite, ele rezumîndu-se în cuvintele: reproducere totală. Filozofia, în lunga și accidentata ei istorie, a plăsmuit o lungă serie de imagini cosmologice incompatibile cu centralismul existenței. Filozofia a construit așa zicînd niște lumi pe care însuși Marele Anonim, dacă le-ar fi creat vreodată, le-ar fi și distrus numaidecît. Căci el n-ar fi putut să suporte consecințele principiilor care stau la baza unor astfel de lumi. Istoria metafizicii este un vast herbar de concepții care au ghicit tocmai posibilitățile prohibite ale genezei.

PLURALISMUL INDIVIDUAȚIILOR

Ambiția cea mai înaltă a metafizicienilor de rasă a fost totdeauna aceea de a zidi, cu puterile cîte li s-au dat, o viziune cosmologică. Pentru ajungerea țintei se cere multă osteneală iscoditoare printre lucrurile acestei lumi, multă zăbavă prin emisfera lor ascunsă, multă stăruință întru familiarizarea cu umbrele și penumbrele existenței și, în cele din urmă, și hotărîrea de a încerca un zbor cuprinzător de vaste priveliști, de pe podișuri icarice. Cei mai mulți gînditori au decolat, cum este firesc, de la eterogenitatea și pluralismul individuațiilor empirice. Ca să descindă lîngă o ultimă și foarte eterică „unitate“, lîngă o singulară și primară totalitate indivizibilă, lîngă actul pur inițial sau lîngă substanța supremă. Obstacolele suișului o dată învinse, toți gînditorii sunt copleșiți de dificultățile și mai grele ale coborîșului. Cum să trecem din nou

de la unitatea originară, de la singularitatea de început, la pluralismul individuaţiilor empirice? După părerea lui Platon, „Sufletul lumii" modelează în materie Ideile care populează spaţiul nespaţial al cerului. Această operaţie de modelaj ce seamănă cu a unui artist s-ar putea face o singură dată pentru fiecare Idee. De ce totuşi s-a făcut pentru fiecare Idee un număr nelimitat de umbre materiale empirice? De ce această dispersiune individualizată?

După opinia lui Aristotel, Dumnezeu este gîndirea gîndirii, forma formelor, mişcătorul imobil spre care totul tinde ca spre o ţintă. Dumnezeu dă materiei pline de posibilităţi prilejul de a îmbrăţişa determinaţii formale. Această trecere a materiei din starea de posibilitate la actualitatea formei ar fi putut desigur să aibă loc o singură dată pentru fiecare formă. Dar atunci pentru ce repetiţia nesfîrşită a indivizilor în cadrul aceluiaşi gen?

După concepţia neoplatonică, unitatea supremă emană Raţiunea, iar Raţiunea emană Sufletul lumii. Interior, Raţiunea este în sine mai articulată decît Unitatea supremă; ea rămîne totuşi „una". Interior, Sufletul lumii e şi mai articulat decît Raţiunea, el stăruie totuşi să fie *unul singur*. La fel, în lumea empirică ar putea să se înfăptuiască numai cîte un singur exemplar concret ca reprezentant al cîte unei Idei, pe care o gîndeşte Sufletul lumii. Acest reprezentant sensibil al Ideii ar fi, în comparaţie cu Ideea, de o articulaţie şi determinaţie mai învoaltă, dar reprezentantul ar fi şi el numai *unul singur*. De ce totuşi Ideea e reprezentată în lumea empirică prin exemplare la „plural" şi nu la „singular"? Întrebările ce le formulăm au fost neglijate de filozofii trecuţi în revistă. Probabil din pricina dificultăţilor inerente problematicii. Întrebările acestea, ale noastre, sunt însă pe deplin justificate, căci premisele sistemelor în chestiune nu legitimează întru nimic dispersiunea şi pluralismul individuaţiilor în cadrul aceluiaşi gen.

Idealismul german s-a lovit de aceeaşi problemă nărăvaşă, fără să se dovedească un mai bun îmblînzitor decît filozofia antică. Fichte face la un moment dat, el singur, o declaraţie de ingenuă mirată care ne cam decepţionează prin imprudenţa ei. El afirmă că în ultimă analiză nu ştim de ce „Eul absolut",

acea „conștiință de sine“ care ca act pur se constituie veșnic pe sine însuși „punîndu-se“, se împrăștie într-o pluralitate de „euri empirice“.

Hegel, care reduce totul la Idee, ajuns și în fața acestei probleme, ne spune că natura „este Ideea în cealaltă existență a sa — secundă și opusă“. Un lucru concret, ca „alteritate“ a Ideii, s-ar putea în cele din urmă înțelege pe temeiul dialecticii. Dar Hegel nu ne poate spune de ce ipostaza naturală a oricărei Idei apare la „plural“ și nu la „singular“. Nu mai înmulțim exemplele filozofilor care pretind că ar fi în posesia unui ultim principiu explicator care eșuează totuși în fața „pluralismului“ *individuațiilor empirice*.

Unul dintre filozofii care au presimțit probabil dificultățile problemei a fost Leibniz. În loc s-o rezolve, el s-a decis s-o sufoce. Că a făcut-o conștient sau nu — e o altă întrebare. În fond însă, toată metafizica lui Leibniz echivalează cu încercarea de a pune cu totul altfel tocmai această problemă. În loc de a explica pluralismul individuațiilor, Leibniz promovează constatarea la rang de principiu metafizic și creator. Dumnezeu creează — după părerea lui Leibniz — lumea pe baza acestui *principiu* al „individuației“ care, fiind un principiu, e dispensat de sarcina neplăcută de a se explica. În dosul pluralismului individuațiilor empirice stau, după opinia lui Leibniz, niște existențe monadice de-un pluralism și mai accentuat și de-o înfățișare și mai individualizată decît ale individuațiilor empirice. Monadele sunt *desăvîrșite* „individualizări“ supuse principiului nonrepetiției: nu există în întreg Universul două monade întru totul la fel! Individuațiile empirice nu s-ar constitui pe baza unor determinații „ideale“ sau ca întrupări ale unor Idei. Orice individuație materială empirică ar fi o alcătuire de monade acumulate, cu excepția „conștiințelor individuale“ care reprezintă, fiecare pentru sine, cîte o „monadă“. Leibniz a încercat să stingă problema prin tăiere gordiană, afirmînd că în dosul individuațiilor empirice nu stau „Idei“, ci „indivizi“ de alt ordin, de ordin metafizic. Monada este individul prin excelență. Individul acesta monadic ar fi în toate cazurile o „entitate *psihică*“ ce imaginează lumea. *Orice monadă ar fi un echivalent psihic al lumii.*

Sistemele pomenite, cu excepția aceluia al lui Leibniz, sunt paralizate chiar la încheieturile lor fundamentale de un simplu fapt, de faptul împrăștierii „plurale“ a individuațiilor empirice de același gen. Sistemul lui Leibniz se încumetă să supraliciteze faptul, dîndu-i demnitate de „principiu“. Dar Leibniz ne-a rămas dator o lămurire. De ce creează Dumnezeu nenumărate monade desăvîrșit individualizate, care nu se repetă ca structură interioară nici măcar în două cazuri, deși fiecare din ele este de altă parte o oglindă vie clarobscură a unuia și aceluiași cosmos? Secretul acestui principiu leibnizian al individuației este de natură istorică-psihologică. Să-l concediem cu o adnotare postumă. În realitate, Leibniz a atribuit lui Dumnezeu o primordială dragoste de *varietate*, cu adevărat demnă de gustul baroc al epocii sale.

Să vedem cum s-ar putea pune problema pluralismului individuațiilor față de coordonatele concepției noastre cosmologice. Pentru a preîntîmpina apariția unor existențe majore excentrice, Marele Anonim procedează la o extremă limitare a posibilităților sale creatoare și va emite numai diferențiale divine. Marele Anonim silește astfel în prealabil orice făptură sau existență „complexă“ *posibilă* să se realizeze numai *indirect*, prin și din „diferențiale divine“. În locul unui „Tot divin“ care ar fi rezultatul normal al întîiului act generator, apare astfel o puzderie de „diferențiale divine“ eterogene. Seria acestora nu e însă completă, căci Marele Anonim își interzice emisia diferențialelor nucleare. Diferențialele divine, avînd în orice caz un potențial autarhic just diminuat nu numai pentru ele, ci și pentru orice existență complexă ce-ar putea să rezulte din combinarea lor, nu mai prezintă nici un pericol de descentralizare a existenței. În asemenea condiții și sub presiunea plenitudinii sale generatoare, Fondul Anonim își va îngădui repetarea nelimitată a actului generator, emițînd de fiecare dată cîte o serie de diferențiale eterogene. Astfel, fiecare diferențială există în tiraj nelimitat. Existența originară cosmică ar putea să fie imaginată ca un imens rezervor de diferențiale eterogene și omogene. Diferențialele de toate soiurile sunt pretutindeni disponibile, ceea ce ne permite să vorbim de

„omniprezenţa“ lor. Chiar Universul, fiind constituit prin şi din diferenţiale, suferă, aşa zicînd, la toate încheieturile sale de această infecţie divină. Concepţia pe care o dezvoltăm dispune de premisele necesare pentru a legitima *pluralismul* „individuaţiilor“ în cadrul aceluiaşi gen, fără de a aduce vreo atingere unităţii de principiu, cerute de o explicaţie cosmologică. Pe temeiul diferenţialelor eterogene şi omogene disponibile au loc procesele de „integrare“ în unităţi formative şi procesele de organizare în individuaţii. Integrarea în unităţi formative şi organizarea de individuaţii se fac de la sine. Ceea ce e destul de lesne, căci diferenţialele eterogene sunt prin originea lor fragmente infinitezimale *complementare*. Jocul întîmplării în combinaţiile diferenţialelor are un vast domeniu, totuşi integrările şi organizările se încheagă şi rezistă, cel puţin vremelnic, numai datorită unei „suficiente potriviri“ sau cel puţin datorită unei minime potriviri intrinseci şi de corelaţie a diferenţialelor care se combină. Marele Anonim admite aşadar făpturi şi fiinţe *complexe*, dar aceasta numai în măsura în care ele se fac de la sine din şi prin diferenţiale divine. În acest relativ *dezinteres*, de altfel foarte bine fundat, trebuie să căutăm raţiunea pentru care toate existenţele complexe sunt mai mult sau mai puţin vremelnice, dar niciodată indestructibile. După o durată oarecare, toate unităţile formative care stau la baza individuaţiilor concrete se integrează într-o unitate formativă şi mai complexă sau se dezintegrează prin împrăştierea diferenţialelor care le-au alcătuit. Afirmaţia e valabilă atît cît priveşte unităţile formative, care conduc la organizarea unui individ concret *hic et nunc*, cît şi privitor la tipul general al unităţilor formative care determină izvoade, genuri şi clase de fiinţe. O dată cu moartea şi cu dezagregarea unei „individuaţii“, se dezorganizează şi se dezintegrează şi diferenţialele divine. Unităţile formative care determină genuri şi clase de fiinţe sunt capabile, fireşte, şi de o dăinuire ca „tip“, prin înmulţire; de o dăinuire de mii de ani sau de milioane de ani. Totuşi, şi sub acest aspect unităţile formative sunt *vremelnice*, căci la um moment dat „tipul“ sau se va integra într-o formă şi mai complexă, sau va dispărea o dată cu

ultimii indivizi care îl reprezintă. *Nici una din închegările individualizate empiric cunoscute nu reprezintă o singură diferențială.* Toate închegările individualizate sunt de fapt *complexe de diferențiale*; inclusiv conștiința umană individuală, pe care atîția metafizicieni sunt dispuși să o privească drept o entitate indivizibilă. *Conștiința umană individuală trebuie să fie înrădăcinată într-o foarte complexă unitate formativă, adică într-o serie foarte amplă de diferențiale divine eterogene.* Ceea ce rămîne după moartea individuală cît privește conștiința sunt aceste secrete diferențiale psihice, spirituale, *eterogene*, dar *nu* „conștiința" și nici un pretins „suflet individual", ca factor total și indivizibil care ar fi fost în posesia conștiinței sau poate chiar identic cu ea. Nu negăm că Marele Anonim ar fi putut să genereze și ființe complexe *indestructibile*, dar asemenea ființe ar fi trebuit să fie generate direct, prin acte monofazice, ceea ce le-ar fi conferit un potențial autarhic prea ridicat și excentric. „Sufletele" sunt deci *posibile*, dar *posibilități prohibite.*

Problema „pluralismului individuațiilor" e de fapt doar o anexă a tuturor acestor aspecte metafizice. Pluralitatea nelimitată a individuațiilor în cadrul aceluiași gen implică existența diferențialelor divine omogene. Fără de diferențiale omogene n-ar fi cu putință pluralitatea numerică a individuațiilor; mai mult, fără de diferențiale omogene n-ar fi cu putință nici măcar organizarea unei *singure* „individuații" (a se vedea tehnica genetică cu ajutorul „unităților formative"). Or, diferențialele omogene se produc prin repetarea actului generator al Marelui Anonim. Această repetare a fost deci necesară chiar și pentru ca să se facă posibilă o singură individuație. Dar, din moment ce această repetare e necesară chiar și pentru ca să se facă posibilă o singură individuație, nu înțelegem de ce am pune o limită acestei repetări a actului generator al Marelui Anonim! Cum nu putem pune o asemenea limită, ni se dă *eo ipso* posibilitatea de a explica *pluralismul* „individuațiilor". De altfel, repetarea la nesfîrșit a actului generator al Marelui Anonim (ceea ce are ca rezultat diferențialele omogene, în tirajuri nelimitate) se poate legitima și pe altă cale; Marele

Anonim admite această repetare, fiindcă produsul actului generator a fost în prealabil făcut inofensiv prin mutilare maximă. Repetarea la nesfîrșit a actului generator al Marelui Anonim ar fi deci o *compensație* pentru „diferențializarea" acestui act.

Poate că nu e tocmai nelaloc să trecem aici în revistă deosebirile cele mai însemnate ce le vedem între concepția aceasta a „diferențialelor divine" și concepția „monadologică". Monadele leibniziene sunt înainte de toate foarte accesibile imaginației noastre, ba chiar observației noastre, căci ele sunt închipuite după chipul și asemănarea „conștiinței individuale" a omului. Mai mult: conștiința individului este, după Leibniz, realmente o astfel de „monadă". Prin urmare, conștiința individuală ilustrează pentru ochii oricui concepția monadologică. Din parte-ne, afirmăm însă că nu găsim nicăieri o ilustrație empirică sau accesibilă observației pentru diferențialele divine, fiindcă ele sunt concepute ca purtătoare infinitezimale ale unor structuri virtuale de o *simplitate absolută*. Conștiința individuală umană care, după Leibniz, este o monadă prin excelență, noi o considerăm drept cea mai complexă integrare și organizare de diferențiale divine, eterogene și omogene. După Leibniz, monada este un „individ" în care se oglindește cu felurită claritate *întreg Universul*; ea este oglinda vie a totului *cosmic*, purtătoarea unei imagini a lumii sau un echivalent psihic mai mult sau mai puțin complex al cosmosului. Diferențiala divină noi o vedem ca purtătoare a unei virtuale structuri *„absolut simple"*, ca echivalent al unui segment infinit mutilat al Totului divin. Diferențiala divină nu poate fi, prin urmare, identică cu un echivalent psihic al cosmosului. Structura virtuală a diferențialei este atît de simplă, cum nici nu se poate imagina, ci cel mult „intențional" *gîndi*, ca un caz de „limită". Diferențialele sunt, în prima lor ediție, eterogene și complementare, în sensul că structurile lor virtuale ar da, însumate, întregul divin, dacă Marele Anonim nu și-ar interzice tocmai generarea diferențialelor nucleare. Monadele leibniziene sunt creații sau efulgurații ale lui Dumnezeu, în orice caz rezultatele unor acte creatoare normale, adică niște rezultate care nici nu puteau să fie altceva decît ceea ce sunt.

Diferenţialele divine sunt rezultatele unor acte generatoare înadins şi voit denaturate; ele ţin de fapt loc de identităţi divine; ele sînt Toturi divine intenţionat mutilate la maximum pentru a preveni descentralizarea existenţei. Monada este un individ psihic, adică o complexitate interioară indivizibilă. Diferenţialele divine, fiecare de o simplitate structurală de ultimă expresie, sunt ceea ce premerge totdeauna ca o pluralitate numerică oricărei individuaţii, oricare şi oricum ar fi această individuaţie. Monadele sunt dominate de principiul nonrepetiţiei, ceea ce înseamnă că nu se găsesc în Univers două monade la fel. Fiecare diferenţială divină din seria eterogenă există, după părerea noastră, în nenumărate exemplare de extremă similitudine. După Leibniz, orice monadă e numai o dată aşa cum este, şi anume într-un singur loc al existenţei cosmice, asupra căreia ea îşi are perspectiva condiţionată de acest loc. Într-un anume sens însă, noi admitem omniprezenţa tuturor diferenţialelor eterogene. Monadele leibniziene sunt lumi închise, fiecare pentru sine; între ele nu există nici o relaţie sau acţiune reciprocă, nici o cauzalitate, ci numai o armonie prestabilită din eternitate, potrivit căreia fiecare îşi joacă rolul fără a fi influenţată propriu-zis de celelalte. Monadele n-au ferestre în afară, fiindcă ele conţin, fiecare în felul ei, lumea întreagă ca „reprezentare". Diferenţialele divine, ca purtătoare de structuri virtuale, sunt fragmente infinitezimale ale Totului divin; numai foarte multe diferenţiale, împreună, integrate şi organizate, ar putea să dea un „individ" în care să se producă imaginea unei lumi, şi, chiar în acest caz, imaginea lumii se produce între altele şi prin influenţa efectivă a lumii asupra unui individ conştient. Monadele leibniziene sunt indivizi care îşi au din eternitate înscris în ei programul de executat; ele se pot combina în indivizi complecşi datorită destinelor depozitate în prealabil în fiecare. Individuaţiile material-empirice sunt, după Leibniz, combinaţii de monade, combinaţii prevăzute şi realizate de Dumnezeu prin destinele armonice depozitate din capul locului în monade. Cu teoria aceasta nu se pot însă explica parafinalităţile ce apar în Univers. După teoria noastră, diferenţialele divine se inte-

gează în faza genezei indirecte în unități formative și se organizează în individuații — aceasta printr-o acțiune reciprocă, întîmplătoare, a diferențialelor divine lăsate în voia lor; rezultatele se explică prin „suficienta potrivire" *intrinsecă* a diferențialelor care prin însăși originea lor și prin tehnica genezei cosmice sunt „complementare". Parafinalitățile s-ar explica în ultimă analiză prin combinații de diferențiale pe temeiul unei *minime potriviri*. În rezumat, Leibniz, pentru a explica ordinea și varietatea cosmosului empiric, îl dizolvă și-i substituie nenumărate cosmosuri introvertite (microcosmosuri), printre care nu sunt două la fel și care se orînduiesc prin voința de armonie a lui Dumnezeu, creatorul acestor lumi introvertite. Diferențialele divine stau, prin simplitatea lor absolută, prin caracterul lor radical mutilat, tocmai la antipodul conceptului de „microcosm". Conștiința umană, care după Leibniz este o monadă prin excelență și ținută sub observație, reprezintă, după părerea noastră, cea mai complexă *integrare* și *organizare* de „diferențiale" din cîte sunt cu putință. Din această punere în lumină a deosebirilor fundamentale între concepția noastră și concepția monadologică, cititorii vor putea singuri să facă deducții și asupra deosebirilor mai secundare ce ne despart de Leibniz.

Se întîmplă adesea ca două sisteme metafizice foarte deosebite să coincidă prin unele elemente ale lor. Această coincidență se descoperă însă ca o coincidență mai mult gramaticală, căci semnificația și valorificarea acestor elemente depinde de viziunea totală. Cînd viziunea totală e cu desăvîrșire alta, atunci nici semnificația elementelor aparent asemănătoare nu poate să fie aceeași în două sisteme diferite. O asemenea coincidență de amănunt și, în cele din urmă, „gramaticală" descoperim între „simplitatea" diferențialelor divine și „simplitatea" realelor din metafizica lui Herbart. „Reala" lui Herbart este o *existență absolut simplă*. „Diferențiala divină" se deosebește de „reala" lui Herbart prin aceea că are două aspecte: diferențiala divină e *substanță* și ca atare purtătoarea unei structuri (absolut simple) de natură virtuală. Ca atare, orice diferențială divină are o comportare originară: ea tinde să-și

supună alte diferenţiale spre a-şi „realiza" în materialul lor structura sa *virtuală*. Reala herbartiană este în fapt „simplă", comportarea ei consistă într-o autoapărare de orice deranjare din partea altor reale. Comportarea diferenţialei divine şi a realei sunt deci diametral opuse. De altă parte, reala herbartiană este absolut *statică*, încît dinamica universală devine în sistemul herbartian o „iluzie". „Realele herbatiene" sunt pe urmă ultimele elemente metafizice ireductibile ca atare la altceva. Sistemul lui Herbart e radical *„pluralist"*. Noi vedem în diferenţialele divine fragmente infinitezimale ale unui „Tot divin" *care le generează*, încît diferenţialele divine posedă, ele între ele, un secret „complementarism" care face posibilă „integrarea" şi „organizarea" lor. *„Virtualitatea"* structurală şi acest *„complementarism"* explică dinamica diferenţialelor divine şi toate *procesele* cosmice ca *„procese"*. De altfel, la baza sistemului metafizic a lui Herbart stau cu totul alte consideraţii şi intenţii decît la baza sistemului nostru. Herbart introduce „realele" ca existenţe „simple", ca să rezolve unele pretinse dificultăţi „logice" ale conceptelor de „substanţă" şi „însuşire"[1], de „continuitate", de „mişcare". Sistemul lui Herbart reprezintă o filozofie *eleată*, preocupată de dificultăţile „logice" ale conceptelor. Deosebirea dintre filozofii eleaţi şi Herbart este doar aceea că întîii recurg la ideea de „unitate", cîtă vreme cel din urmă la o pluralitate de „reale simple", pentru a institui o identitate absolută între „existenţă" şi „logică". Dar se ştie că această perfectă şi sterilă „logicizare" a „existenţei" nu a fost pentru noi niciodată un ferment de creaţie metafizică, ci cel mult un binevenit prilej de polemică filozofică. De altmintrelea, împrejurarea că Herbart socoteşte „conştiinţa individuală" ca o „reală" (care se apără de perturbaţii provenind de la alte reale, răspunzînd prin „reprezentări") ne dă o vagă idee despre felul *complicat cum filozoful* înţelegea „simplitatea" realelor. După concepţia noastră, *„conşti-*

---

[1] În conceptul „substanţei" înzestrate cu „însuşiri", Herbart vede o dificultate logică: „unul" nu poate fi „multiplu". Pentru a înlătura asemenea dificultăţi „logice", Herbart recurge la conceptul „realei simple, imobile, statice".

ința individuală" nu este un aspect al unui singur element (reala), ci e *condiționată de cea mai vastă integrare de diferențiale eterogene.* Dacă deci, după Herbart ca și după Leibniz, se poate vorbi despre indestructibilitatea, despre eternitatea „entității" ce stă la baza „conștiinței individuale", temeiul „conștiinței individuale" este după părerea noastră o existență complexă, o amplă integrală care se dezintegrează în specifice „diferențiale eterogene" o dată cu moartea individului.

După foarte mulți filozofi, de la Cusanus și Giordano Bruno, prin Leibniz, pînă la Wundt sau Renouvier, realitatea se reduce la ultime „particule materiale", care sunt „*însuflețite*" sau înzestrate cu „suflete miniaturale". După concepția despre „diferențialele divine" eterogene și „complementare", nu trebuie să recurgem la asemenea „însuflețire" a tuturor „elementelor". De pildă, la alcătuirea materiei anorganice nu participă „activ" diferențialele eterogene care vor face *substratul complex* al „psihicului" sau al „conștiinței". Și nici la constituirea „organicului" nu participă în chip „activ" diferențialele eterogene care vor alcătui temeiul stărilor de conștiință.

ORGANIZAREA SPAȚIULUI

În cadrul acestei cosmologii de natură metafizică, ni se dă ocazia să abordăm o problemă care, în alte condiții, ar cere poate o tratare de o mai largă respirație. Problema nu știm să fi fost vreodată pusă în termenii în care suntem hotărîți să o punem aici. Problema este aceea a „organizării spațiului". Mai întîi cîteva considerații destinate să limiteze locul și natura problemei noastre. Se cuvine să amintim că problema spațiului a fost amplu discutată mai ales pe două planuri: unul e fizic-matematic, celălalt este epistemologic. Dar problema mai poate fi pusă și în cadrul cosmologiei metafizice, unde nu a fost luată decît foarte rar în dezbatere. Vom evita cu totul

problematica spațiului sub unghi fizic-matematic. Nu ne recunoaștem vreo competență în acest domeniu. Pentru a pune însă în justă lumină problema spațiului pe plan cosmologic metafizic, se cer neapărat cîteva precizări de natură epistemologică. Teoria cunoașterii ne-a obișnuit să privim spațiul în două feluri. Orice realism naiv sau științific profesează credința că spațiul ar fi o existență reală de care luăm act printr-o intuiție relativ *adecvată* și care ar putea să fie supusă unei corecturi pentru a deveni foarte adecvată. Acesta este întîiul fel de a vedea spațiul sub unghi epistemologic. Al doilea fel aparține idealismului filozofic, care înțelege spațiul ca o simplă formă subiectivă a sensibilității noastre sau a imaginației noastre teoretice. Acestei forme nu i-ar corespunde nimic în realitate, ea fiind doar o proiecție a eului cunoscător, o condiție prealabilă, dar prin excelență subiectivă, pentru constituirea unui sistem de cunoaștere care vrea să reziste prin însăși logica și articulația sa intrinsecă. Cît ne privește, respingem ambele feluri de a vedea „spațiul". Se impun unele serioase distincții asupra cărora de altfel am insistat și în lucrări anterioare de-ale noastre. Există înainte de toate o intuiție *sensibilă* a spațiului. Intuiția sensibilă a spațiului variază desigur „perspectivic" de la individ la individ. Aceasta nu împiedică totuși ca oamenii să aibă conștiința corecturilor ce se cer pentru ca intuiția sensibilă a spațiului să adopte funcția unei constante. Intuițiile individuale perspectivice ale spațiului prezintă echivalențe atît de certe, încît nu e deloc greșit să se vorbească despre o intuiție sensibilă a spațiului, aproximativ *generală* a genului uman. Referindu-ne așadar la spațiu ca la o „constantă" a *sensibilității umane*, se pune întrebarea dacă ea este un factor obiectiv. Intuiția sensibilă a spațiului, chiar corectată în sensul unei constante, nu suntem dispuși s-o socotim ca un act de cuprindere adecvată a unei realități. Aceasta nu înseamnă însă că intuiția spațiului ar fi o simplă formă fără acoperire, o simplă proiecție a subiectului uman. Suntem mai curînd de părere că intuiției sensibile a spațiului îi corespunde pe planul misteric o existență reală, *un x* despre care intuiția sensibilă ne dă ca un „semnal". Intuiția

sensibilă raportată la acel X e desigur inadecvată, dar inadecvaţia are loc între „ceva“ şi un „X“, iar nu între „ceva“ şi un obiect „nul“. Intuiţia sensibilă a spaţiului nu este aşadar o emisie fără de acoperire a subiectului uman, ci un act de cunoaştere „cenzurată“. Sau, mai precis, unul din actele fundamentale prin care se constituie „cenzura“ oricărei cunoaşteri. Cu privire la ceea ce trebuie să fie acel X al spaţiului, omenirea mai posedă o mulţime de *„viziuni spaţiale“* care sunt active în subiectele umane plăsmuitoare de cultură ca nişte funcţii sau categorii *„abisale“*; astfel este viziunea spaţiului tridimensional infinit, sau viziunea spaţiului-boltă, sau viziunea spaţiului plan, sau viziunea spaţiului ondulat etc. Viziunile acestea nu sînt general-omeneşti, căci ele variază după popoare, regiuni şi epoci. Natural, că nici aceste viziuni nu reprezintă adevărate *revelaţii* ale spaţiului-mister, căci atunci ele n-ar varia. Aceste viziuni la rîndul lor sunt unii din acei factori fundamentali prin care se constituie *„înfrînarea“* oricărei revelaţii adecvate a misterului în general. Dar despre toate acestea am vorbit pe larg în studii anterioare, încît ne scutim de sarcina de a mai stărui. Am repetat cele arătate, numai fiindcă am găsit oportun să stabilim cîteva puncte de reper.

În perspectiva desfăşurată în studiul de faţă, ni se îmbie aşadar prilejul de a pune într-un fel „cosmologic-metafizic“ şi problema spaţiului. Întrebarea ce caută o soluţie este aceasta: Cum se organizează şi care este originea acelui spaţiu X despre care intuiţia sensibilă ne comunică un semnal amplu constituit, dar inadecvat? Nimic nu ne împiedică să credem că, dincolo de semnalmentele sensibile, avem latitudinea să ne făurim cu privire la spaţiu şi o metaforă abstractă mai închegată decît pot să fie diversele viziuni categoriale referitoare la el. Ne simţim cu alte cuvinte invitaţi să încercăm o teorie metafizică cu privire la structura şi geneza acestei existenţe ce-şi are secretele sale ca orice altă existenţă.

Să ne menţinem cu stricteţe în cadrul premiselor noastre. Spaţiul, fiind o „existenţă *empirică*“, nu poate să fie existenţă de o structură *absolut simplă*. Ceea ce înseamnă că spaţiul ne interzice echivalarea lui cu o *singură* „diferenţială divină“. De

altfel, spațiul empiric, fiind de proporții cosmice și de o oarecare „complexitate structurală“ deplin realizată în sine, depășește condițiile unei eventuale asimilări cu o diferențială divină. Spațiul, nefiind egal cu o singură diferențială divină, nu poate să fie socotit decît ca una dintre existențele *complexe* ale cosmosului; ca atare, spațiul trebuie să fie rezultatul genezei *indirecte*, precum sunt toate existențele „complexe“. În perspectiva noastră metafizică, ar urma, prin urmare, ca spațiul să fie secret alcătuit din diferențiale eterogene și omogene, cum sunt toate existențele complexe, concrete și empirice. Vom admite deci la baza spațiului anume „unități formative“ rezultînd dintr-un proces de integrare de diferențiale. Cu aceasta e dată însă și eventualitatea unei *pluralități* de spații. Ba dacă ne menținem cu toată consecvența pe linia metafizicii expuse, suntem constrînși să admitem că ceea ce de obicei se numește „spațiu cosmic“ nu este decît suma imensă a unor „spații miniaturale“, dintre care fiecare este integrat și organizat din diferențiale divine eterogene și omogene. Spațiul cosmic ca sumă a spațiilor miniaturale ar putea să se găsească, dacă se ține seamă de unele indicii, în necontenită expansiune. Spațiul cosmic poate să fie ca un „spațiu-fagure“ în necurmată creștere.

Orice „spațiu miniatural“ avînd drept temei diferențiale divine se organizează crescînd ca un cristal. Natural că spațiul miniatural este o existență neasemuit mai puțin complexă decît un cristal. De fapt, analogia dintre un spațiu miniatural și un cristal se reduce la aceea că ambele sunt produse ale genezei *indirecte* pe temei de diferențiale. Spațiul miniatural implică, pentru a se organiza, potrivit premisei generale a cosmologiei noastre, și o „unitate formativă“. Unitatea formativă a spațiului miniatural este rezultatul integrării numai a foarte *puține* „diferențiale eterogene“, de origine periferială în raport cu Fondul Anonim, cîtă vreme unitățile formative ale cristalelor sau ale organismelor integrează în ele gradat tot mai multe diferențiale eterogene, printre care unele de origine mai nucleară. În asemănare cu cristalele și organismele, „spațiul miniatural“ are dezavantajul de a fi o existență incomparabil mai puțin complexă.

Una din *tezele* sistemului nostru cosmologic este aceea despre omniprezența tuturor diferențialelor eterogene. Diferențiale divine de toate felurile se găsesc pretutindeni. Regiunile pur spațiale ale lumii sunt populate de aceleași diferențiale divine ca și regiunile ocupate de materia neorganică, sau de materia organică, sau de ființele psihospirituale. Numai cît în regiunile pur spațiale diferențialele divine sunt *altfel* „integrate" și „organizate" decît în regiunile materiale sau organice. În regiunile pur spațiale activează în sens „formativ" numai anume diferențiale de origine mai periferială, în timp ce toate celelalte diferențiale de origine mai nucleară rămîn în aceste regiuni niște factori pur „pasivi", adică simplu *„material"* în procesul de organizare al spațiilor miniaturale. În regiunile anorganice, organice sau psihospirituale activează în sens „formativ" și aceste diferențiale de origine mai nucleară. În lume, sub unghi metafizic, nu se cască viduri, goluri. Totul e plin de acest rumeguș de „diferențiale" *de toate felurile.* Spațiile interstelare sunt tot atît de dense ca și pămîntul solid, cu ființele sale de toate soiurile, dacă le privim exclusiv sub unghiul prezenței diferențialelor divine. Metafizic vorbind, spațiile așa-zis goale sau cele pătrunse doar de energii rarefiate sunt tot așa de „pline" ca și spațiile ocupate de materie și organisme. Astfel, între spațiul vid și spațiul ocupat de materie nu există de fapt o opoziție. În spațiile populate de materie, de energie fizică, de organisme, de vetre de conștiință, se declară ca factori activi (în sens formativ) o seamă de diferențiale divine de esență mai nucleară sau de calitate superioară, integrîndu-se în unități formative mai complexe — ceea ce nu înseamnă însă că aceste diferențiale ar fi absente în spațiile zise goale. Nu, aici aceste diferențiale de esență superioară sunt mai mult *pasive*, jucînd un rol de „material *organizat*". Trecînd, cu alte cuvinte, de la spațiile numite goale la spațiile cu sarcini materiale organice sau psihospirituale, s-ar constata (dacă aceasta ar fi tehnic cu putință) o progresivă angajare *activă* a diferențialelor de esență mai nucleară, dar nu o mai mare *densitate* a diferențialelor divine în general. Știm din alte capitole că această activare a diferențialelor nu de-

pinde numai de ele, ci şi de alte împrejurări. Condiţiile pentru „activarea" diferenţialelor sunt: întîi, faptul dacă se stabileşte sau nu o „suficientă potrivire" între structurile virtuale ale diferenţialelor şi, al doilea, faptul dacă pentru un sistem de diferenţiale pe cale de a se integra şi de a se organiza în individuaţii există o potrivire suficientă şi în raport cu mediul dat al eventualei individuaţii. Diferenţialele divine de toate soiurile există pretutindeni, dar ele nu sunt pretutindeni active în sens „formativ". Cititorii, cumpănind această teză despre egala densitate metafizică a întregului cosmos, se vor găsi ispitiţi să ridice o întîmpinare: dacă este aşa, cum se face că o masă atît de densă de „diferenţiale divine" nu opune nici un fel de rezistenţă deplasării corpurilor cosmice constituite? Răspunsul e simplu: o rezistenţă ar putea să opună corpurilor numai energiile fizice pe deplin constituite sau materia cu impermeabilitatea ei. Dar în spaţiile numite goale, diferenţialele, de care depinde constituirea energiilor fizice sau impermeabilitatea materiei, deşi prezente, sunt factori „pasivi", adică neintegraţi în sens activ. Rezistenţa ce s-ar putea opune în cosmos deplasărilor unor corpuri nu se înfiripă în spaţiile goale, fiindcă aici nu s-au constituit încă energiile şi materiile capabile de o rezistenţă, deşi factorii principali pentru constituirea lor sunt disponibili.

Spaţiile miniaturale care prin însumare, juxtapunere, îmbucare dau spaţiul cosmic, fiind existenţe de oarecare complexitate, sunt *eo ipso* produse ale *genezei indirecte.* Ca orice produs al genezei indirecte, „spaţiile miniaturale" sunt şi ele destructibile. Destructibilitatea poate avea loc prin dezagregarea şi dezintegrarea diferenţialelor, dar şi prin reformarea „unităţilor formative" care compun arhitectonic un „spaţiu miniatural". Toate existenţele mai complexe decît spaţiul miniatural (cuantele, electronii, atomii, moleculele, organismele vii, vetrele de conştiinţă) sunt adevărate caverne în spaţiul cosmic, caverne în care s-a realizat o *reformă* a „unităţilor formative" printr-un nou proces de integrare a diferenţialelor divine.

La început nu există așadar „un spațiu omogen și infinit“ ocupat de un haos alcătuit din părticele material-energetice amestecate la întîmplare. Un haos material, din care, fie la întîmplare, fie prin acțiune directă a unui arhitect, să se fi făcut cosmosul. Noi circumscriem începutul ca o geneză directă a unui haos prespațial, a unui haos de „diferențiale divine“ încă nespațial, încă nematerial, încă neenergetic, încă nonorganic, încă nonpsihic, dar cu posibilitatea de a da, prin colaborarea *complementară* a componenților săi, toate aceste feluri de existențe. E vorba de un *haos diafan* care, virtualmente, cuprinde în sine și în jocul componenților săi toate calitățile și toate absurditățile unui cosmos cum este cel dat. Pentru ca să se aleagă acest cosmos, n-a mai fost nevoie de o acțiune directă a Marelui Anonim. Din haosul diafan se închează *de la sine*, pe baza unei „suficiente potriviri“ sau, excepțional, pe baza unei „minime potriviri“ dintre diferențialele divine, spațiile miniaturale, energiile, materia, viața și existențele psihospirituale. E poate indicat să imaginăm cosmosul ca fiind și astăzi încă învelit și pătruns printre încheieturi de „haosul diafan“. Haosul diafan stăruie, fiind alimentat de Marele Anonim și de diferențialele divine care recad în el, în haos pe urma necurmatei dezagregări și dezintegrări a existențelor complexe.

DESPRE ISTORIE

Ce semnificație se poate atribui istoriei în perspectiva metafizică ce s-a deschis? Ca să nu încapă vreo confuzie, adăugăm că prin „istorie“ înțelegem obiectul istoriografiei, și niciodată istoriografia însăși. După toate semnele, istoria este prin excelență o dimensiune a existenței umane. Printre toate ființele terestre, singur omul se poate mîndri cu o istorie. În esență, istoria este însuși modul plenar al omului. În alte studii, am caracterizat omul ca o ființă singulară în Univers.

Singularitatea umană consistă, în ultimă analiză, în felul specific de a exista în orizontul misterului și pentru revelare. Această propoziție ne pune la dispoziție termenii întru definirea istoriei. Realizarea și afirmarea efectivă a modului de existență în orizontul misterului și pentru revelarea acestuia este istoria. Istoria nu este o consecință a modului ontologic uman, ci este de-a dreptul acest mod cînd se realizează cu suficientă intensitate ca să poată fi privit în sine și pentru sine. Omul creează „istorie“ atunci cînd accentul său existențial zace pe modul trăirii în orizontul misterului și pentru revelare. Omul *deplin* este așadar ființă istorică prin definiție.

Dar omul, trăind în orizontul misterului și tinzînd să reveleze acest mister, devine virtualmente, sau mai precis prin intenție, un concurent al Marelui Anonim. Situația ar putea să ia o întorsătură dramatică. Și situația ar lua de fapt o astfel de întorsătură dacă nu s-ar fi luat în prealabil măsurile preventive pentru evitarea dramei. Am arătat altă dată că Marele Anonim impune structural *omului* anume limite desfigurante și restricții cît privește posibilitatea de a „cunoaște lumea“ și de a „revela misterele existenței“. Limitele impuse revelării misterelor echivalează cu o înfrînare. Această înfrînare a omului pe linia destinului său revelator se efectuează prin categorii adînci care aparțin zonei inconștiente a spiritului său însuși. Omul va încerca, iarăși și iarăși, revelarea misterului, dar el e, prin măsuri preventive care îi premerg și care îl depășesc, veșnic anihilat în tentativele sale. El va putea să reveleze misterul numai în cadrul subiectiv al unor categorii stilistice; el nu izbutește niciodată să convertească misterele în chip pozitiv-adecvat. Nici cele ale lumii date, cu atît mai puțin cele care trec dincolo de această lume dată.

În dosul încercărilor omenești de a revela misterele, în dosul încercărilor omenești de a organiza viața individuală și socială pe pămînt potrivit unei viziuni absolute, zvîcnește ca o tendință secretă de uzurpare a Marelui Anonim. Este aici o pornire pe cît de vagă și de deghizată, pe atît de înrădăcinată totuși. Insul de obicei nu-și cunoaște și nu-și recunoaște o asemenea pornire, dar în realitate el îi este supus. Această

obscură pornire este prundul ființei noastre, ea ține de ereditatea noastră divină-demonică și nu e făcută inofensivă decît prin măsuri de ordin tot metafizic. E aici o stare de lucruri de care nu trebuie nici să ne rușinăm, nici să ne speriem, nici să ne indignăm. Acestei porniri îi sunt supuși, fără să o știe, chiar și asceții, care prin supremă umilință mistică nădăjduiesc — în sfînta și incredibila lor simplitate — unirea cu Dumnezeu. Căci în ungherele tainice ale ființei sale, orice făptură omenească se vrea centru al existenței. Sublimele cazuri de supremă umilință mistică nu sunt oare tentative în același sens, dar pe cale inversă? Nu vrem să facem o demascare și o denunțare în înțelesul vulgar al acestor cuvinte. Vrem să spunem numai că nici chiar asceții cei mai spiritualizați nu se pot sustrage structurii esențiale a ființei omenești. De altfel, stările de „extaz" despre care asceții înșiși susțin că ar fi adevărate ferestre deschise în absolut participă și ele la „istorie" și sunt impregnate de toate semnele particulare ale *relativității istorice*. Extazele mistice, nerăspunzînd în absolut, sunt inofensive, dar ele sunt *făcute* „inofensive" prin condițiile de totdeauna și în prealabil impuse omului. Prin „cenzură transcendentă" și prin „înfrînare transcendentă". Departe de a fi o reală evadare în absolut, stările și *viziunile mistice* poartă, și ele, totdeauna pecetea unor „stiluri". Stările și viziunile mistice, de pretinsă revărsare în Fondul Originar și de confundare cu Dumnezeu, apar de fapt ca stări și viziuni relative; ele sunt „stilizate" de aceleași *categorii adînci* care conferă o înfățișare specială istoriei unei anume regiuni sau epoci. Mistica de înaltă calitate, cu extazele ei atît de nevoios atinse, are alte aspecte stilistice în Apus decît pe Muntele Athos și alte aspecte stilistice în cadru islamic decît în practicile yoghine. Aceste stări și viziuni, cărora le recunoaștem de altfel toată măreția, își descoperă secularitatea istorică prin apartenența lor atît de ușor de identificat la cîte un „stil". Urmează din toate acestea că omul este chiar în exemplarele cele mai rare și mai transfigurate doar „ființă istorică", adică maximum ce poate fi, în nici un caz însă o ființă care ar răspunde în absolut. O ființă cu acces în absolut ar sfărîma tot cadrul, atît al

naturii cît și al istoriei: ea n-ar aparține naturii și n-ar avea „istorie", ci ar fi dincolo de ele.

Istoria, cu fenomenele ei, a fost prea adesea privită ca un simplu apendice al lumii naturale sau ca un aspect crono-general al fenomenelor naturale. Istoria nu e însă nici simplu compartiment al vieții naturale, nici simplă cronologie. Pentru a fi un simplu compartiment al vieții naturale, istoria ar trebui să se constituie exclusiv prin acțiunea omului în vederea autoconservării și a securității sale în lumea dată. Animalele și omul, în măsura animalității sale, oricît geniu tehnic ar avea, n-au „istorie". Istoria, de altă parte, nu e doar o succesiune ireversibilă de fenomene, căci atunci orice succesiune de fenomene ar fi istorie. Istoria înseamnă în primul rînd *afirmarea* de diversă intensitate, amploare și accent a *modului ontologic specific uman*, adică a existenței în orizontul misterului și în vederea revelării. Cînd se declară această mutație ontologică, în Univers apare de fapt întîia oară și omul deplin și, o dată cu acesta și numai atunci, „istoria". Concomitent, structurile spiritului uman vor fi dublate prin garnitura categoriilor stilistice sau „abisale" de care vor fi impregnate toate plăsmuirile revelatoare ale omului. Istoria riscă să fie ignorată în esența ei, dacă o înțelegem exclusiv în pervazul naturii sau pe planul vieții psihospirituale firești. Istoria trebuie văzută *metafizic*, pentru că ea presupune o nouă ordine ontologică mai plenară decît natura, o mutație ontologică cu noi finalisme, implicînd alte restricții și măsuri preventive decît acelea care intervin în procesele de „integrare" ale naturii propriu-zise. Ceea ce spunem despre „istorie" stă în strînsă legătură cu ceea ce afirmam altă dată despre „cultură". Închegările principale ale istoriei sunt cele culturale; cu toate acestea, istoria e mai mult decît istoria culturii. De istorie ține și devenirea armăturii tehnice a omului, devenirea tipurilor de civilizație, aceasta în măsura în care civilizația omenească îndură și poartă amprentele unor categorii stilistice. Să nu uităm că și animalele sunt uneori creatoare de civilizație tehnică, dar aceasta, nefiind impregnată de „stil", nu alcătuiește un fenomen istoric, ci un fenomen stereotip biologic. De istorie, în

sensul cel mai strict al cuvîntului, ţin şi organizările sociale ale omenirii, dar şi acestea numai în măsura în care se fac în cadru „stilistic". În general, istoriografia tratează despre închegarea şi dezagregarea fenomenelor caracterizate printr-un *coeficient stilistic în calitatea lor de fenomene concrete, apărute în zone umane undeva în spaţiu şi în timp.*

Omul e o fiinţă care, prin modul ontologic şi destinul său (existenţă în orizontul misterului şi pentru revelare), se găseşte pe o poziţie înaintată, de unde pot începe primejdii debordante pentru Marele Anonim. Nici o altă fiinţă, în prealabil şi principial admisă să se integreze şi să se organizeze din diferenţiale divine, nu posedă o năzuinţă ascunsă de a se substitui Marelui Anonim sau veleităţi autarhice atît de accentuate ca omul, fiindcă nici o altă fiinţă nu e atît de plenară sub unghi ontologic. Un asemenea apetit nu se declară în celelalte fiinţe decît prea puţin, într-atît de limitate sunt „posibilităţile" care se actualizează în ele. Faţă de primejdia aproape debordantă a posibilităţilor cu totul speciale care prind să se înfiripe în fiinţa umană, Marele Anonim se asigură prin particulare măsuri preventive:

1. Prin înfrînarea transcendentă, stilistică, a actelor revelatoare ale omului.[1] Pe plan metafizic, categoriile abisale ale spiritului uman sunt tot atîtea „frîne" care zădărnicesc convertirea adecvată a misterelor. Categoriile abisale privite în economia vastă a existenţei cosmice au semnificaţia unei înfrînări preventive a năzuinţei şi a posibilităţilor pe drumul cărora omul se găseşte angajat.

2. Prin „conversiunea transcendentă" a limitelor stilistice impuse capacităţii revelatoare a omului. Prin conversiunea acestora în valori „pozitive" ale conştiinţei omului. Necurmat, omul este, prin însăşi structura sa, atras în capcana de a se iluziona că stilul în cadrul căruia el creează şi în cadrul căruia el se organizează ca fiinţă istorică ar fi un complex de valori

[1] A se vedea Lucian Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii,* ed. cit.

pozitive, cîtă vreme coordonatele stilistice sunt simple limite impuse omului prin înaltă și prealabilă orînduire.[1]

„Istoria este, în ordinea metafizică și a finalismelor existenței în general, acest fel de a trăi și de a crea al omului ca ființă primejdioasă pentru Marele Anonim și permanenta respingere a lui din partea Marelui Anonim prin dispozițiile preventive pe care o dată pentru totdeauna acesta le-a luat.“ Istoria, ca un șir nesfîrșit de magnifice plăsmuiri și mari fapte omenești, se iscă neîncetat printr-un fel de ofensivă a omului în zone rezervate Marelui Anonim și prin veșnica înfrînare abisală a acestei ofensive, înfrînare hotărîtă dintotdeauna. De cîte ori omului i se pare să fi găsit un nou vad de depășire, ofensiva lui e prinsă în punga unui nou cordon izolator (categoriile stilistice). Destinul omului este de a trăi statornic în această ofensivă zădărnicită totdeauna prin chiar mijloacele ei (stilistice). Istoria este prin fiecare clipă a ei această existență de mari intenții care se frînge în ea însăși, căci singurele mijloace de realizare ce-i stau la dispoziție se întorc necurmat împotriva ei. Istoria nu are un scop, un terminus, spre care ar năzui și care ar fi la capătul ei, undeva în viitor. Istoria se înfiripă ca o mutație ontologică în Univers și nu se va sfîrși decît o dată cu omul, fiind și rămînînd „istorie“ deplină în fiecare moment al ei. Zicem deplină, fiindcă fiecare moment al ei conține toate elementele care o definesc și care îi împrumută profilul specific printre celelalte fenomene ale Universului.

Există, cu alte cuvinte, un principiu cosmologic, care face cu putință „istoria“ și „permanența“ ei. Fără de acest principiu instituit în cosmos, istoria, cu permanența ei, n-ar fi posibilă, fără de acest principiu istoria n-ar lua ființă, sau, dacă ar lua, ar putea la un moment dat să înceteze prin realizarea unui fapt supraistoric. Principiul cosmologic care condiționează apariția istoriei și o menține veșnic actuală îl numim „principiul conservării misterelor“. Măsurile prin care izbutește conservarea egală a misterelor ca stare în cosmos sunt „cenzura transcendentă“ căreia îi este supus orice „act cognitiv“ și

---

[1] A se vedea Lucian Blaga, „Metafizica valorilor“, în *Artă și valoare*, ed. cit.

„înfrînarea transcendentă“ căreia îi este supus orice „act revelator“. Cenzura transcendentă și înfrînarea transcendentă privesc orice ființă individuală, nu numai ființa umană. Condițiile „istoriei“ rezumate în „principiul conservării misterelor“ se pregătesc, precum vom vedea, în faza precosmică a genezei, de unde îndreptățirea de a plasa „istoria“ și condițiile ei în acest cadru vast al problematicii cosmologice și a genezei.

În perspectivă cosmologică, istoria este cea mai complexă integrare și organizare, încă just compatibilă cu centralismul existenței. În configurarea ei intră diferențiale divine de origine „mai“ *nucleară* decît cele care condiționează oricare alt fenomen cosmic.

Cum se face că Marele Anonim tolerează la periferia sa o existență atît de primejdioasă pe care e silit în prealabil s-o înfrîneze în chip special pentru a nu fi debordat? Răspunsurile posibile la o asemenea întrebare sunt poate mai multe. Dîndu-ne seama de incertitudinea terenului, răspunsul nostru trebuie să-l înveșmîntăm în neobișnuite straie de stranie mitologie.

Nu se simte oare Marele Anonim cam vinovat față de creatură în general? „Vinovat“, din cauza actelor de infinită mutilare a Identităților și de diminuare prealabilă a autarhiilor cu putință, acte la care totuși, din superioare rațiuni, a fost obligat? Marele Anonim îngăduie pe un mic perimetru al spațiului cosmic existența de înaltă tensiune a „omului“ și pericolul ținut sub spuză, sublima și prăpăstioasa licență care este „istoria“. Faptul e de mirat, dar poate avea o particulară semnificație. Într-o supremă perspectivă, „istoria“ ar apărea ca o *compensație* pe care Marele Anonim o întinde lumii ca o răscumpărare a vinii sale față de creatură, marea mutilată.

Unii metafizicieni, care au ținut cu orice preț să se conformeze unei tradiții dogmatice, au înțeles istoria ca o avalanșă declanșată de căderea în păcat a omului, ca o succesiune de excese datorate libertății cu care Dumnezeu ar fi înzestrat pe om. Concepția aceasta conformistă a fost lărgită de unii gînditori în sensul că nu numai istoria umană, ci toate procesele creaturale sunt rezultatul unui divorț între Idee și divinitate, rezultatul unei căderi din proprie inițiativă a Ideilor, a unei lepădări de divinitate a Ideilor. Concepțiile despre istorie

și lume, înțelese ca o cădere liberă în păcat, și-au anexat, toate fără deosebire, și un oarecare optimism suplimentar: se susține anume că istoria ar însemna, de la un moment dat, devenirea împărăției lui Dumnezeu sau restabilirea creaturii (sau a Ideilor) în starea de împăcare cu Absolutul. Lucrurile sunt privite așadar ca și cum Dumnezeu ar fi realmente autor de Ipostaze, Idei, Forme după chipul și asemănarea sa. Chip și asemănare care ar putea să fie pierdute și redobîndite. Istoria și procesele cosmice ar consista în această coruptibilitate și restaurabilitate a unor similitudini divine. Cum nu aderăm la o asemenea concepție cosmologică — și am arătat motivele pentru care nu putem adera —, se va înțelege de ce deschidem și asupra istoriei o altă perspectivă de ansamblu. Marele Anonim nu generează existențe similare coruptibile, fatalmente sau datorită propriei lor libertăți, ci dimpotrivă, evită cu tot dinadinsul astfel de acte generatoare de „totalități indivizibile“ *similare* Sinelui divin. Astfel s-ar stîrni procese primejdioase pentru centralismul și rînduielile existente. Pentru a substitui unor totalități indivizibile, similare, *primejdioase* variate existențe complexe, de-un potențial autarhic just diminuat și domesticit, Marele Anonim recurge înadins la acte generatoare, de la celălalt capăt, adică cu obiectivul infinit limitat: la acte generatoare de „diferențiale divine“. Cert, orice făptură este „os de Domn“, dar ca *înfățișare* orice făptură este foarte *disanalogică* în raport cu Generatorul. Istoria nu poate să fie prin urmare un proces descendent și ascendent, de corupere și restaurare a unei „similitudini“, căci *similitudinea în chestiune e indezirabilă chiar pentru Marele Anonim*. Lumea, așa cum e, a fost făcută de Marele Anonim tocmai prin prealabila mutilare maximă și înadins voită de El a similitudinilor posibile. Istoriei nu-i vom conferi deci o semnificație într-un cadru care nici nu există. În om și în istorie, integrările cosmice ale diferențialelor își ajung „plafonul“. Istoria este o existență de supremă limită *admisă*, aproape debordant de primejdioasă pentru Marele Anonim, dar permanent și constituțional făcută inofensivă, prin înfrînări din partea acestuia. Istoria este cel mai *plenar* dintre modurile principial îngăduite în cosmos. Istoria ar putea, prin urmare,

să fie interpretată ca *o consolare prin ea însăşi, adică prin plenaritatea sa.* Ca o consolare. Se bucură de ea numai omul, dar Marele Anonim o concede, în general, în schimbul infinitei mutilări căreia *in statu nascendi* îi este supusă toată creatura.

ÎNCĂ O DATĂ: SINGULARITATEA OMULUI

Toate fiinţele complexe ale lumii, inclusiv omul, reprezintă tot atîtea integrări şi organizări de diferenţiale divine eterogene şi omogene. În asemănare cu toate celelalte creaturi, omul este o fiinţă, în a cărei „unitate formativă" sunt integrate cel mai mare număr de diferenţiale eterogene, printre care unele *aproape* „nucleare" ca obîrşie. Dar caracterizînd astfel unitatea formativă a omului, am spus oare, din punct de vedere teoretic-cosmologic, totul despre fiinţa umană? Se caracterizează omul numai prin calitatea diferenţialelor şi prin complexitatea „integrării" ce-l condiţionează? *Nu.* Poziţia singulară a omului în Univers este circumscrisă şi de alte momente. Cîtă vreme „unitatea formativă" a oricărei fiinţe complexe este, cel puţin în principiu, capabilă de o *nouă* „integrare", adică de o evoluţie sau de o mutaţie, singur omul, în tot universul, este o fiinţă a cărei „unitate formativă" va stagna în veci. Aceasta, fiindcă „unitatea formativă" a omului şi-a ajuns *limita superioară* a „integrării", atingînd adică „plafonul" dintotdeauna şi în prealabil stabilit al integrărilor cosmice. Pentru toate fiinţele din Univers există încă un disponibil de diferenţiale de origine mai nucleară, pe linia cărora şi cu ajutorul cărora e posibilă încă o integrare; numai pentru om nu mai există un asemenea disponibil de diferenţiale şi mai nucleare decît cele integrate deja în fiinţa sa. Nu fiindcă asemenea diferenţiale „nucleare" n-ar fi cu putinţă, ci fiindcă Marele Anonim, în chip preventiv, se abţine să genereze diferenţiale de-a dreptul „nucleare" (am arătat în altă parte raţiunea acestei abţineri). Omul este singura fiinţă în Univers care în procesele de inte-

grare a epuizat diferențialele eterogene existente și a ajuns pînă exact unde, în seria diferențialelor eterogene, începe regiunea diferențialelor-lipsă. Omul este singura ființă care staționează tocmai lîngă linia marilor absențe. Dacă diferențialele de-a dreptul nucleare ar fi fost generate, făcînd parte astfel din disponibilul cosmologic, omul ar mai avea în fața sa posibilități de integrare. Ba aceste integrări s-ar fi și produs, căci sunt *insistent* cerute de felul ultimelor integrări realizate. Procesul rămîne însă definitiv *tăiat* din cauza absențelor iremediabile.

Pe linia acestui plafon al diferențialelor și al integrărilor se declară însă un proces ciudat. Integrările care ar mai fi posibile dacă ar exista diferențiale de-a dreptul nucleare sunt atît de insistent cerute de felul ultimelor integrări realizate, încît diferențialele de origine mai puțin nucleară, dar disponibile, sar în locul celor absente, *substituindu-se acestora*. Prin această „locotenență", se constituie pe plan metafizic-cosmologic „cenzura transcendentă" căreia îi este supusă capacitatea cognitivă a omului[1] și „înfrînarea transcendentă" căreia îi este supusă capacitatea revelatoare a omului.

Cenzura transcendentă care se aplică structural capacității cognitive a omului și înfrînarea transcendentă care se aplică structural capacității sale revelatoare nu sunt măsuri luate de la caz la caz, de la individ la individ, și nici măcar în particular pentru toată specia umană deodată. Cenzura transcendentă și înfrînarea transcendentă nu sunt intervenții directe ale Marelui Anonim în procesele de integrare cosmică; ele sînt hotărîte încă în faza precosmică a genezei, adică în faza cînd Marele Anonim își anulează și își limitează posibilitățile în vederea unui cosmos cu adevărat domestic. Diferențialele divine foarte eterogene, din care se vor integra odată și odată capacitatea sau structurile „cognitive" și capacitatea sau structurile „revelatoare" ale omului, sunt prin anticipație limitate, anulate sau admise după criterii care fac ca orice integrare a lor să nu mai

[1] Cenzura transcendentă determină și modul cognitiv al animalelor în măsura în care ele sunt capabile de o „cunoaștere".

poată da decît o capacitate cognitivă „cenzurată“ și o capacitate revelatoare „înfrînată“. De pildă, pentru ca facultățile cognitive ale omului să aibă acces în Absolut, ar trebui să li se integreze niște diferențiale divine „spirituale“ de-a dreptul „nucleare“. Dar tocmai de aceste diferențiale omul a fost privat, căci Marele Anonim se abține să le genereze. Faptul că Marele Anonim nu le generează tocmai pe acestea este însă o măsură preventivă. S-au admis deci diferențiale divine care, „integrate“, dau o capacitate cognitivă datorită căreia omul ia act de prezența „obiectului“, dar nu și de structura și de chipul *aievea* al acestuia. Cînd să se ia act de acest chip absolut al obiectului, se „substituie“ componenților-lipsă ai capacității noastre cognitive niște componenți reali, ce-i drept ai conștiinței sau ai spiritului nostru, dar improprii pentru convertirea adecvată a obiectului. Un proces analog de substituire dă ca rezultat și înfrînarea transcendentă căreia îi este supusă capacitatea revelatoare de mistere a omului. Unor componenți-lipsă de natură cu totul esențială ai capacității noastre revelatoare li se substituie componenți reali ai spiritului nostru, dar improprii pentru convertirea adecvată a misterelor. Marele Anonim se abține de la generarea tocmai a diferențialelor „nucleare“ care ar da împreună componenții-lipsă ai capacității noastre cognitive și revelatoare. Abținerea e voită și calculată. Căci pe această cale se integrează în lume ființe capabile doar de o cunoaștere cenzurată a obiectului și de o revelare înfrînată a misterelor.

MĂSURI ȘI AVANTAJE

Date fiind variatele sale posibilități generatoare, Marele Anonim se găsește în situația de a căuta soluțiile compatibile cu poziția sa centrală și hegemonică. El trebuie să rezolve următoarele probleme:

1. Să evite geneza nenumăratelor Ipostaze identice.

2. Să evite geneza unor nelimitat de variate existențe complexe, indivizibile și indestructibile, adică de un „potențial autarhic“ prea accentuat.

3. Să evite geneza unor ființe complexe de proporții cosmic-majore.

4. Să-și satisfacă totuși plenitudinea generatoare.

5. Să genereze existențe complexe, vremelnice, just diminuate ca potențial autarhic, pentru a nu deveni excentrice.

6. Să genereze o imensă varietate de făpturi și ființe complexe. Dar în general, cu atît mai puține individuații de aceleși fel cu cît ele sunt mai complexe și cu atît mai multe individuații de același fel cu cît ele sunt mai simple.

7. Să genereze ființe de o capacitate cognitivă relativă, adică cenzurată.

8. Să genereze ființe de o capacitate revelatoare just înfrînată.

Toate aceste probleme Marele Anonim le soluționează prin următoarele măsuri:

1. Prin „diferențializarea“ fiecărui act generator al său.

2. Prin anularea genezei diferențialelor nucleare.

3. Prin generarea *indirectă* a ființelor complexe.

Va recunoaște oricine că Marele Anonim rezolvă problema genezei așa, ca să obțină un număr maxim de avantaje printr-un număr minim de măsuri.

HIPERDETERMINARE FINALISTĂ

Dacă trecem cu vederea teoriile mecaniciste din ultimele două veacuri sau cele similare din Antichitate, ființa vie, atît organică cît și psihospirituală, a fost de obicei socotită ca un întreg finalist în care s-ar manifesta un principiu unitar, secret, un factor indivizibil care lucrează potrivit lozincii: „Totul sau nimic“. Acest factor indivizibil atotgenerator a fost cel mai adesea imaginat în analogie cu procese psihice

(entelehia, monada). Se știe de altfel că nici teoriile mecaniciste nu contestă finalitatea structurală și funcțională a organismelor. Teoriile mecaniciste neagă doar că această finalitate ar fi rezultatul unui factor care lucrează înadins și prin anticipație. Teoriile mecaniciste vor să explice finalitatea ca un produs întîmplător, ca un caz de combinație fericită de elemente printre infinit de multe cazuri de combinații nonfinaliste. Teoriile mecaniciste și teoriile finaliste se deosebesc prin aceea că propun explicații diametral opuse cît privește același obiect care le este comun: structura finalistă a organismelor biologice și psihospirituale (ca întreguri capabile de reacții pline de noimă întru conservarea și înmulțirea lor într-un mediu oarecare).

Orice calcul al probabilităților admite desigur și socoteala mecanicistă, dar realitățile sunt realități, iar nu probabilități. Față de orice încercare de explicație mecanicistă a finalității organice și psihospirituale, ridicăm în primul rînd obiecția: niciodată natura nu ne oferă spectacolul așteptat după acest calcul al probabilităților, niciodată experiența nu ne oferă nici cel mai șters indiciu că ar exista în domeniul biologic o explozie de forme și structuri nonfinaliste de o infinită varietate, printre care, dacă ar exista, ar putea desigur să apară întîmplător uneori și forme sau structuri finaliste. Dimpotrivă, toate formele și structurile care sunt de cînd sunt, sau cele care se ivesc din nou, posedă dintru început o înfățișare „finalistă“, sau cel puțin ele nu stingheresc un finalism existent. Absența oricărei mărturii empirice pledează peremptoriu împotriva tezei pe care teoreticienii mecanicismului au formulat-o din capul locului în cadrul calculului probabilităților. Lipsa oricărei mărturii empirice, cînd ar trebui să existe *nenumărate*, taie teoriilor mecaniciste orice bază de discuție. Urmează de aici că trebuie să apelăm din nou la teoriile vitaliste care, pentru a explica finalitățile biologice, recurg la factori „totalitari și indivizibili“ dați prin anticipație? La întîia privire așa s-ar părea. S-ar zice că problema e una din acelea care nu admit decît două soluții alternative. Respingînd mecanicismul, ar însemna că adoptăm vitalismul

finalist. Dar nu e așa. Din parte-ne, am clădit o adevărată baricadă din fenomenele de „parafinalitate“, arătînd că acestea în nici un caz nu pot să fie explicate prin teoriile care admit într-un fel simplist existența unor factori anticipatori și creatori de întreguri finaliste (Idei, Forme, Monade, Entelehii). În procesele de integrare a diferențialelor divine și de organizare a individuațiilor (să ne restrîngem interesul asupra celor biologice și psihospirituale) joacă, după concepția noastră, un rol atît „întîmplarea“ cît și „intenția finalistă“, dar *ambele* în alt sens decît le-au conceput determinismul mecanicist și vitalismul finalist. La baza organismelor stau, precum am văzut, un nesfîrșit număr de diferențiale divine, adică de fragmente infinitezimale purtătoare de virtualități structurale absolut simple. Diferențialele eterogene le concepem ca elemente complementare, pulverizate ale unui „Tot“ de un absolut finalism suficient sieși (dacă facem abstracție de diferențialele nucleare care nu sunt generate). Diferențialele divine, lăsate în voia lor sau a întîmplării, vor fi deci în stare să se combine între ele și să alcătuiască întreguri finaliste, dar finaliste într-un înțeles *mai restrîns* decît acela al finalității Totului divin. Fiind fragmente infinitezimale ale unui Tot final rotunjit în sine, diferențialele se pot combina pe baza felului lor intrinsec de cîte ori o *„suficientă potrivire“* sau chiar o *„minimă potrivire“* de corelație între ele admite o asemenea combinație. Cînd integrarea diferențialelor se face pe temeiul unei *suficiente* potriviri între ele, se obțin unități formative și individuații în cadrul unor „tipuri“, a unor tipuri de o finalitate empirică lesne de constatat, adică de o finalitate finită, localizată într-un mediu oarecare. Cînd organizarea individuațiilor se face pe temeiul unei *minime* potriviri sau chiar de simplă juxtapunere neutră între anume diferențiale, atunci se obțin organisme monstruoase, hibride, caracterizate prin aspecte de „parafinalitate“. Orice organism de o finalitate finită, capabil de funcții și reacții pline de noimă în vederea autoconservării și a înmulțirii într-un mediu oarecare, poate să îndure în anumite împrejurări și unele alterări parafinaliste. Or, nici o teorie vitalistă sau metafizică dintre cele cunoscute nu s-a

dovedit a fi în stare să explice acest lucru. Teoria noastră despre diferențialele divine ca fragmente infinitezimale ale unui Tot de supremă finalitate suficientă sieși, adică absolut autarhică, teoria noastră despre aceste diferențiale, capabile, în consecință, de a se combina pe baza unor potriviri gradate între ele, lămurește dintr-o dată atît finalitățile obișnuite din lumea biologică și psihospirituală cît și fenomenele de regenerare, de transplantare, dar și aspectele monstruoase sau altoirile artificiale operate între indivizi de specii diferite. Spre a înțelege „metafizic" fenomenele biologice și psihospirituale, normale și anormale, urmează să ne obișnuim să vedem și mult dincolo de finalitatea evidentă, proprie indivizilor în vederea autoconservării și înmulțirii, și mult dincolo de monstruozitățile și de fenomenele hibride. Căci individuațiile biologice și psihospirituale fac parte dintr-un vast, insezisabil finalism metafizic-cosmologic sub auspiciile căruia s-a împlinit „geneza" în general. Măsurile luate și procesele care au loc în cadrul acestui finalism metafizic-cosmologic, sunt destinate să asigure echilibrul și centralismul existenței îndeobște. Una din principalele măsuri luate în cadrul finalismului ultim al existenței este aceea *a genezei indirecte prin „diferențiale"*. Unele aspecte ale creaturii reale privite pentru sine par *deficiențe*; astfel sunt: vremelnicia, destructibilitatea, dimensiunile minore. De asemenea, pluralismul individuațiilor în sfera aceluiași gen pare a nu avea nici o semnificație palpabilă. *Toate aceste „deficiențe" sunt însă, fără deosebire, consecințe firești ale genezei indirecte prin diferențiale*. Dar geneza indirectă prin diferențiale s-a impus Marelui Anonim pentru extraordinarul ei avantaj că asigură pe deplin hegemonia Centrului asupra creaturilor. „Creatura", cu „deficiențele" ei de felul celor amintite, apare așadar ca un produs *hiperfinalizat*, dacă o privim în perspectiva metafizică și cosmogenetică sau în perspectiva principiului compatibilității dintre produs și Generator în cadrul unor orînduiri centraliste. Am afirmat de cîteva ori că Marele Anonim acordă integrării diferențialelor și organizării individuațiilor numai un interes indirect, lăsînd în această zonă și *întîmplării* jocul și eficiența ei. Aceasta nu e

de mirat, căci numai așa se pot obține ființe vremelnice, perisabile și în multe feluri deficiente, de o finalitate finită sau chiar foarte redusă. Acest interes indirect sau acest dezinteres, dacă voim, apare astfel el însuși ca un moment intenționat al procedeelor generatoare ale Fondului Originar. Prin deficiențele lor de soiul celor pomenite, creaturile sunt de fapt hiperdeterminate în cadrul unui ultim finalism al existenței în general.

PARADOXELE CONCEPȚIEI

Suntem cei dintîi să recunoaștem că teoria cosmologică expusă prezintă chiar prin premisele sale unele laturi paradoxale. Aceste paradoxe cer cîteva deslușiri sub raport epistemologic. S-a dovedit adeseori lucru foarte fertil să pui paradoxul chiar în premise. Din parte-ne, am făcut uz de această învățătură ce ne-o dă istoria filozofiei și a științei.

Teza inițială de la care am mînecat este aceea a unui Tot divin căruia îi atribuim putința firească a unei nelimitat repetate reproduceri totale, din sine și prin sine însuși. Acesta e întîiul paradox al sistemului propus. Reproducerile posibile ale Totului divin se realizează însă numai în forma unei maxime reducții, în forma unor „diferențiale divine". Față de Totul divin, diferențiala divină nu este decît un segment minimalizat atît sub unghi substanțial cît și sub unghi structural. Diferențialele divine în care se pulverizează întîiul act reproductiv al Marelui Anonim sunt eterogene. Dacă Totul divin s-ar reproduce în toată amploarea și complexitatea sa prin asemenea diferențiale eterogene, însumarea diferențialelor ar da Totul divin. Dar acest produs n-are loc, căci de o parte emisia diferențialelor „nucleare" Marele Anonim și-o interzice din capul locului, iar de altă parte emisia fiecăreia din diferențialele eterogene admise, repetîndu-se la nesfîrșit, se ajunge și la un imens număr de diferențiale *omogene*. Inte-

grarea și organizarea diferențialelor divine în „existențe complexe“ se face așadar nu numai în cadrul unei serii de diferențiale eterogene, ci și în cadrul diferențialelor omogene. Iar această integrare și organizare nu are loc numai pe temeiul „complementarismului *firesc*“ al diferențialelor, ci mai ales pe temeiul unei „*suficiente* potriviri“ sau al unei „*minime* potriviri“. Toate aceste momente fac ca integrarea și organizarea cosmică a „diferențialelor“, sub înfățișarea de „individuații“, să *nu semene* deloc cu o însumare a diferențialelor eterogene și mai ales să nu semene deloc cu Totul divin. După toate premisele noastre, lumea nu poate să fie prin urmare un Dumnezeu *explicitat* sau un Dumnezeu zăbavnic răsfoit după cum afirmă marele Cusanus. Între „Marele Anonim“ și „lume“ e un raport de profundă disanalogie, deși Marele Anonim este Generatorul „părintesc“ al lumii, iar nu numai Creatorul ei din nimic și după capriciile unei fantezii invenționase. Ne găsim aici în fața unui al doilea paradox al metafizicii noastre cosmologice.

Cîteva observații cu privire la întîiul paradox. Totul divin are posibilitatea de a se reproduce nelimitat în toată amploarea sa din sine și prin sine însuși. Teza n-ar constitui un paradox de limită, dacă am admite că reproducerile ar fi simple icoane în miniatură ale Totului divin și că Totul divin, emițînd asemenea toturi minuscule, ar fi o fîntînă ce ar seca încetul cu încetul. Noi am formulat însă teza ca un paradox ce depășește un asemenea comentariu, căci Totului divin îi atribuim posibilitatea de a se reproduce nelimitat în toată amploarea și complexitatea sa, întîi fără de alimentare din alte izvoare și al doilea fără de a fi expus unei scăderi prin acest eventual proces teogonic. Ceea ce metafizica creștină admite într-un fel ca proces intrateic cu totul particular (Tatăl, Fiul, Sf. Duh) și precis delimitat prin cele două reproduceri *este pe plan teogonic un proces posibil nelimitat. Totuși, din înalte rațiuni centraliste acest proces posibil n-are loc nici măcar o singură dată*. Vasăzică procesul formulat ca un paradox absolut prin teza inițială rămîne, după concepția noastră, o pură posibilitate. Dacă Marele Anonim nu ia acest drum, nu este

fiindcă acest drum n-ar fi cu putință, ci exclusiv din considerente destinate să asigure un sistem existențial centralist. Cert, teza despre un Tot divin capabil de reproducere nelimitată pe planul identității numai din sine și pentru sine însuși, fără de a fi amenințat de istovire, reprezintă o propoziție ce depășește înțelegerea logică obișnuită. Propoziția leagă concepte care se exclud: emisie dintr-un emitent, înțeleasă ca un proces care totuși n-ar însemna diminuare a emitentului. Lespezile se clatină puțin sub picioare, dar metafizica s-a mai găsit și alte dăți în situații similare. Sunt regiuni unde terenul devine, prin însăși natura sa, foarte echivoc în raport cu posibilitățile noastre de înțelegere. Trebuie să ne împăcăm și cu asemenea situații. Cînd formulele noastre încep a fi locul de coincidență a unor concepte antinomice de specială factură, înseamnă că ne găsim în preajma unor „mistere potențate". Panica intelectuală pe cale de a se schița n-are nici un sens. Ne-am ocupat altă dată mai pe larg de reala oportunitate a unor astfel de formule menite să dea unor „mistere potențate" tot *reliefful expresiv* pe care ele îl comportă. Sub asemenea auspicii metodologice vom susține teza pînă la capăt. „Sinteza" termenilor *antinomici* o „postulăm" ca avînd loc într-o zonă translogică și transconcretă. Insistînd însă să ajungem cu orice preț la o sinteză a termenilor antinomici, vom fi conduși inevitabil și la o „scindare" de concepte, *obișnuit solidare.* Care sunt conceptele „solidare" ce ar putea să fie scindate pentru a obține reliefarea completă a unui mister potențat?[1] Ezităm să dăm un răspuns categoric, dar cele două concepte ar putea să fie acela al „Totului" și acela al „plenitudinii". „Totul" unei existențe e, sub unghi logic, desigur „solidar" cu „plenitudinea" existenței. Aplicate însă asupra Fondului Anonim, cele două concepte ar înceta să fie solidare, căci în procesul teogonic posibil Totul divin ar rămîne nescăzut, dar plenitudinea Fondului Anonim ar suferi o scădere. Logic ne este refuzat să

[1] A se vedea considerațiile noastre asupra acestei metode în *Eonul dogmatic,* Cartea Românească, București, 1931, și *Cunoașterea luciferică,* Cartea Românească, București, 1933.

efectuăm scindarea. Dar cuprinderea misterelor potențate potrivit reliefului lor intrinsec sfarmă logica. Atît sinteza termenilor antinomiei (emisia egală cu nonscăderea emitentului) cît și scindarea termenilor solidari („totul" unei existențe este altceva decît „plenitudinea" ei) se declară într-o zonă care, prin natura ei, depășește toate obișnuințele comprehensiunii. Astfel de formule răspund necesității extreme de a întări un mister în calitatea aceasta a sa. „Cunoașterea" și „înțelegerea" sunt uneori silite să se dezarticuleze și să-și schimbe „direcția", să funcționeze pe de-a-ndoaselea, ca un omagiu adus unui mister radical care nu ține să se conformeze aptitudinilor noastre cognitive normale. Pentru schimbarea direcției cunoașterii și înțelegerii, se cere neapărat îndelungat exercițiu și antrenament. Dar cu oarecare bunăvoință izbutim. Căci operația nu e mult mai grea decît aceea care la un moment dat s-a cerut inteligenței noastre, cînd a fost poftită să accepte, de pildă, direcția „minus" în matematică și să lucreze cu „mărimi negative" sau chiar cu rădăcini pătrate din -1!

Al doilea paradox enunță că Totul divin, deși are posibilitatea de a se reproduce în toată amploarea și complexitatea sa de nenumărate ori, totuși în realitate el se reproduce numai prin „diferențiale". Dacă nu i-am găsi nici o explicație, această comportare ar fi desigur un prilej permanent de mirare. Dar paradoxul se deslușește foarte logic. „Geneza" are loc în termeni *tocmai opuși* celor posibili, din superioare considerente centraliste și ca rezultat al unor măsuri înadins luate pentru a zădărnici teogonia sau orice alt proces similar. Cu această lămurire paradoxul sucombă.

Rămîne așadar în picioare, ca un *paradox imun* față de logică și posibilitățile noastre intuitive, numai întîiul. Acel paradox se localizează singur în sfera „minus-cunoașterii".[1] Un paradox, nu identic, dar analog, stă și în fruntea altor cîtorva sisteme metafizice (metafizica neoplatonică, gnostică, creștină). Conținutului acestui *paradox imun* noi îi dăm însă de

[1] A se vedea expunerile privitoare la „minus-cunoaștere" în *Eonul dogmatic* și *Cunoașterea luciferică*, ed. cit.

o parte mai multă amploare decît sunt dispuse să-i acorde metafizicile pomenite, dar de altă parte noi îi impunem și o restricție care nu există pentru metafizicile amintite. Amploarea pe care o dăm paradoxului consistă în afirmația că Fondul Anonim ar putea să se reproducă *întocmai* la nesfîrșit în *nenumărate* Ipostaze echivalente. Restricția pe care o impunem paradoxului consistă în afirmația că această reproductibilitate a Fondului Anonim este o pură posibilitate care nu are loc realmente nici măcar o singură dată.

Fondului Anonim i-ar fi mai lesnicioasă, mai la îndemînă, autogenerarea nesfîrșită care s-ar menține de fapt într-o supralogică absurdă, de Poveste. Deoarece însă Povestea, o dată izbîndită, ar amenința să disloce sau să compromită centrul existenței, Marele Anonim ia drumul genezei prin termeni tocmai opuși celor posibili. Un sistem întreg de măsuri preventive luate împotriva unei posibile și incredibile Povești dă ca rezultat lumea reală. Lumea este Poveste infinit mutilată.

Note la *Diferențialele divine*

Peisajul e numai un „prilej" pe care o finalitate metafizică (Marele Anonim) îl utilizează spre fundamentarea și crearea unui orizont, categorie a spontaneității inconștiente; orizontul, cu structura și cu funcția sa, nu poate fi redus la peisaj, întocmai cum „ochiul" nu poate fi produsul „luminii". „Peisajul" nu e numai spre a ne orienta conștient în el. Inconștientul îl integrează creînd o structură categorială pe planul destinului său creator. Iată ceva ce nu poate fi lămurit simplu prin teoria mediului.

*

Variabilitatea, diversitatea și însăși existența unor structuri categoriale ale inconștientului își au o explicație într-o semnificație *metafizică* (destinul creator al omului), iar nu în teoria mediului sau în „sufletele culturale".

*

Omul tinde să se substituie Marelui Anonim. „Stilul" este o poziție prin care Marele Anonim ațîță și oprește substituirea.

„Stilul" este un moment de complexă finalitate metafizică; mai precis: în „stil" *se întretaie două finalități metafizice opuse.*

„Stilul" este paravanul ce se pune între actul creator al *omului* și absolut.

Interesant că omului i se interzice susținerea tocmai prin ceea ce el în primul rînd crede că poate s-o realizeze prin „stil".

*

Fenomenele metafizice (mediul care vorbeşte limbi pe care nu le cunoaşte şi care produce fenomene de materializare etc.) par a dovedi că pe *inconştientul* din noi e stăpîn şi altcineva. *Individul e purtătorul inconştientului, dar acesta nu-i aparţine numai lui. Şi alţi indivizi participă la el.* Inconştientul depăşeşte individul, e impersonal. Conştiinţa e poate numai un accent special pus pe o parte a inconştientului din noi, pe acea parte care e de interes pentru individ ca individ. Incoştientul individului nu e „colectiv" în sensul că se repetă acelaşi la toţi indivizii. Inconştientul individului e „colectiv" în sensul că nu e *izolat* de inconştientul altor indivizi. Există o participare mutuală a indivizilor prin acest mediu impersonal care e inconştientul.

*

Lisabona, 12 ianuarie 1939[1]

Pentru a zădărnici infinita teogonie şi consecinţele ei, anarhia, Dumnezeu îşi anulează voit posibilităţile generatoare. Oricare din ordinele existenţiale ale lumii, cu nenumăratele ei forme, tipare, nu este decît un Dumnezeu mutilat. Omul este un Dumnezeu infinit mutilat; tot aşa, toate fiinţele sunt Dumnezei în diversă măsură mutilaţi, *in statu nascendi*. Suma „integrată" a dumnezeilor infinit mutilaţi este „lumea". Orice creaţie e act de maximă mutilare.

*

Voinţa lui Dumnezeu în procesul genezei joacă un rol secund, dar absolut necesar: un rol adiacent faţă de însăşi natura lui Dumnezeu.

Lumea nu este aşadar produsul exclusiv al „naturii" divine, dar nici produsul exclusiv al voinţei. Geneza lumii este expresia naturii divine, în majoră parte anulată de voinţa divină.

Omul, ca ordine şi complexitate existenţială, ca mod de a fi şi ca orizont, reprezintă o *primejdie*, aproape debordantă, pentru Dumnezeu — de aceea Dumnezeu l-a făcut din nou

---

[1] Este singura însemnare manuscrisă datată: MLR–26803 (*n.ed.*).

inofensiv, dar nu prin mutilare, cît prin „cenzură“ și prin „înfrînare“.

Omul trăiește datorită acestei împrejurări permanent între ispita de a se substitui Marelui Anonim și o renunțare și integrare în rînduieli, datorită unor dispozitive constituționale secunde — dacă nu primare.

*

Din mitul biblic al genezei trebuie să reținem viziunea profundă a actului creator *discontinuu*.

Natural că această discontinuitate nu o vom interpreta ca relativă neputință divină, ci ca un fel de *distanțare precaută a divinității față de posibilitățile sale*, cărora le era dată putința de a crea, nu o lume, ci un alt Dumnezeu sau nenumărați alți dumnezei.

*

La Dumnezeu nu e deosebire între „creație“, „emanație“ sau „geneză“. A face, a emana, a naște — e totuna. Toate aceste acte au aspecte *diferențiale* numai în *lume*.

*

Și totuși nu există decît un Dumnezeu și o lume. Ceea ce e „lume“ era predestinat să fie un alt doilea, al treilea, al patrulea, al n-lea Dumnezeu.

*

Materia este ceea ce ne împiedică să fim dumnezei, ea este deci un principiu dușman virtualităților noastre *divine*. De aici, poate, izvorul ideii despre *materie* ca un principiu al răului, al negației.

*

Dogma — paradox metafizic.

Ficțiunile sunt *absurde* și *iraționale*. Dogmele — absurde și supraraționale.



Încercări de „dogmatizare". *Memoria se compune în cea mai mare parte din ceea ce am uitat.* Memoria e fenomenul primar.

Trebuie să cercetăm dacă lupta dogmelor bisericești cu alte dogme nu constă în lupta „absurdului suprarațional" cu formele raționalizante. Dacă da, ce concluzii?



„Adevărul" și „echivalentele" sale în conștiința umană sunt incomensurabile. E totuși una din cele mai prăpăstioase minuni faptul că spiritul omenesc e în stare să creeze la fiecare pas acele „echivalente" care, deși nu se pot aduce la un numitor comun cu „adevărul", totuși reprezintă din punct de vedere omenesc aceeași valoare — așa de mult aceeași valoare, încît au putut fi confundate.

Cum se realizează această egalitate între „adevăr" și „echivalente" — această egalitate între lucruri care n-au nimic în comun — e un fapt „dogmatic" care transcende orice înțelegere.

„Dogmele", așa cum ni le închipuim, nu sunt oare formule de limită în care figurează ca termeni echivalente ale adevărului unde în relația dintre termeni se oglindește însă ceva din adevărul însuși?

„Echivalentele" nu pot și nici nu trebuie să fie controlate cu măsura „adevărului".

După ce o dogmă e stabilită, orice nouă utilizare sau raționalizare a ei e de fapt o *erezie*. *Ereziile* sunt întrucîtva necesare pentru a măsura cu ele adîncimea *dogmelor înșile*, pe care nici una din erezii nu o epuizează, nu o istovește.

Dintre toate încercările de a formula o dogmă, a învins, cred, totdeauna aceea care din punctul de vedere al logicii obișnuite e cea mai absurdă.

Exemplu. Gnosticii și Sfinții Părinți au încercat să rezolve problema lui Isus — omul-Dumnezeu. Mitizarea gnostică a făcut din apariția lui Isus o fantasmă etc. Tertulian e cel dintîi care formulează chestiunea dogmatic. În Isus sunt unite în

aceeași persoană două substanțe — omenească și divină: și om adevărat și Dumnezeu adevărat.

Și noile dogme trebuie prezentate alături de toate ereziile posibile, adică trebuie utilizate toate miturile și raționalizările pentru a arăta adîncimea dogmelor în chestiune. Dar dogma nu trebuie să cedeze nici uneia din „*erezii*".

II

ASPECTE ANTROPOLOGICE

CUVINTE INTRODUCTIVE. LAMARCK ȘI IDEEA TRANSFORMISTĂ

Intenția cu care începem aceste considerații antropologice este de a îndruma luarea-aminte a cititorului spre unele palpitante probleme pe care oameni de știință și filozofi din alte țări le dezbat actualmente cu tot mai viu interes și care, cel puțin pentru pasiunile suscitate, ar merita să fie mai de aproape cunoscute și la noi. Multe din aceste probleme sunt încă probleme deschise, echivalînd cu tot atîtea invitații la noi eforturi lămuritoare. În discuțiile ce dorim a le împămînteni, vom interveni uneori cu soluții inedite, fără de a pretinde însă că prin aceasta se ajunge la lichidarea lor. Se deschide aici un cîmp de cercetări peste care am dori să planeze un spirit liber de orice prezumții dogmatice.

Cadrul teoretic cel mai general în care suntem hotărîți să privim apariția omului ni-l oferă doctrina transformistă. Situîndu-ne într-o asemenea perspectivă teoretică, se cuvine să atragem chiar de la început atenția asupra conduitei de urmat. Adoptînd punctul de vedere transformist, înțelegem să o facem cît mai degajați de formele specifice în care a apărut această idee și mai ales cît mai despărțiți de ipotezele suplimentare, nu totdeauna oportune, în tovărășia cărora ideea și-a afirmat de vreo două sute de ani încoace drepturile de postulat teoretic. Subliniem însă că fără de acceptarea acestui postulat teoretic nu se va putea face nici un pas înainte în problemele ce se pun în legătură cu ființa și originea omului.

Cea mai bună cale pentru o lămurire prealabilă a cadrului teoretic în care înțelegem să ne situăm este aceea de a arăta

cum a apărut ideea transformistă. Cu acest prilej, se va vedea cît de necesară devine distincția între o idee și argument, între o idee și forma ei istoric condiționată, între o idee și ipotezele accesorii susceptibile de a întări sau de a compromite ideea.

Transformismul a fost susținut mai întîi în forma „evoluționismului“ (prin etape lente), iar apoi și sub forma „mutaționismului“. Termenul de „evoluție“ apare întîia oară la Nicolaus Cusanus, marele gînditor medieval care, deși îngrădit încă de toate părțile de o viziune teologică, a devansat atîtea idei științifice moderne. Termenul de „evoluție“ are la Cusanus sensul „desfășurării“ prin care un lucru se explicitează, sau înțeles de „realizare“ a unor posibilități latente și inerente ființei în general. Astfel, potrivit aprecierii lui Cusanus, „linia“ ar fi *evoluția* „punctului“, iar „lumea“ nici mai mult nici mai puțin decît evoluția unui Dumnezeu sau un Dumnezeu explicitat. Semnificația ce se acordă aici termenului de „evoluție“ închide încă unele reziduuri de filozofie antică. Mai tîrziu, în filozofia lui Leibniz același termen, ezitînd încă în același fel între o accepție antică și una modernă, apare frecvent utilizat și înseamnă mai ales realizarea posibilităților latente depozitate *ab initio* în ființa monadelor care alcătuiesc lumea.

Într-un sens mai apropiat de acela ce i se conferă astăzi, ideea de evoluție este susținută de-a lungul veacului al XVIII-lea sporadic, în note și considerații întîmplătoare de către diverși naturaliști și filozofi. Naturalistul Maillet (1735) atribuia vieții organice o modificabilitate plastică datorită căreia ea ar putea lua orice formă, adaptîndu-se la condițiile externe. Ideea avea să-și găsească promovarea mai ales în regnul vegetal, prin considerațiile de știință naturală ale lui Buffon. Transformismul este apoi, cel puțin principial, întrezărit ca o modalitate a existenței de către un Kant. Herder aplică ideea asupra istoriei omenirii, iar Goethe o susține cu hotărîre, cu toate că numai în anumite limite, pe plan biologic. Erasmus Darwin, bunicul lui Charles, schițează în linii mari o concepție evoluționistă în lucrarea sa *Zoonomia*, apărută în 1794. Ideea transformistă a fost dezvoltată însă pentru întîia

oară în „teorie" de către Lamarck în 1801 și amplificată de același în *Filozofie zoologică*, apărută în 1809. Charles Darwin amintește în ediția definitivă a celebrei sale opere *Originea speciilor* treizeci și patru de precursori, care toți enunțaseră transformismul.

Asupra contribuției lui Lamarck la elaborarea concepției evoluționiste urmează să ne înțelegem, dat fiind că meritele sale sunt încă aprig controversate printre specialiști. În chip curent, acest autor trece drept întemeietor al evoluționismului, dar sub raport „științific" naturalistul francez rămîne o apariție destul de problematică. Nu e tocmai mult de cînd un biograf[1] al său, care s-a nimerit să fie și un excelent om de știință, a căutat să pună în lumină, cu ample referințe la texte, procedeele fanteziste și ipotezele adeseori grăbite ale teoreticianului Lamarck. Opera de natură științifică a lui Lamarck, excepțional de bogată de altfel, a fost repede dată uitării, fără de a fi fost vreodată de fapt populară, iar astăzi sunt puțini aceia care o mai studiază de-a dreptul la izvoare. Naturalistul francez a abordat în cercetările sale laborioase diverse sectoare ale naturii, ocupîndu-se cu chimia, cu botanica, cu zoologia, cu meteorologia. Trăind îndelung, Lamarck a putut să adune un vast material de observație, nu lipsit de valoare. Pe plan teoretic, Lamarck s-a dedat însă adeseori unor improvizații cu totul derutante. Prin gîndirea sa teoretică, Lamarck trădează o conformație ce-l așază în imediata apropiere a romanticilor. Prin felul său de a „construi", el se aseamănă bunăoară cu Schelling, contemporanul său mai tînăr, care în a sa filozofie a naturii a oferit alături de unele intuiții profunde și atîtea mostre de ipoteze caduce. Nu putem trece cu vederea că, într-un timp cînd chimia modernă își punea temeiurile, Lamarck ținea cu orice preț să profeseze, în același domeniu, idei de proveniență medievală sau chiar antică. Pe la 1820, Lamarck se mai încăpățîna întru apărarea unei concepții chimice care nu admitea decît acele elemente ale naturii pe care le cunoștea Antichitatea — adică apa, aerul, pămîntul,

---

[1] S. Tschulok, *Lamarck*, Max Niehans Verlag, Zürich și Leipzig, 1937.

focul, și mai vîrtos focul. Lamarck lua o atitudine ostilă față de noile idei ale chimiei moderne, numită pe vremea aceea „pneumatică“, și care vorbea despre oxigen, nitrogen, hidrogen etc. Oxigenul și nitrogenul erau, după părerea lui Lamarck, nici mai mult nici mai puțin decît niște născociri bolnăvicioase ale fanteziei pneumatice. Naturalistul francez se îndoia de existența oxigenului și se îndîrjea să creadă în fel și fel de „fluide“ ca tot atîtea moduri ale Focului, atribuind acestora un rol covîrșitor în producerea fenomenelor vieții și ale naturii în general. Lamarck era fără îndoială dotat cu o foarte vie inteligență constructivă, cu o inteligență ce se declanșa însă prea repede, oarecum la cel dintîi contact cu materialul de observație. Lamarck teoretizează cu pasiune pe baze de observație insuficiente. Observația incompletă era însă pentru modul său de a „teoretiza“ o condiție optimă, după cum foarte just remarcă biograful la care ne referim. Ca să dăm un exemplu, amintim că Lamarck, pornind de la o observație justă, dar incompletă — cum ar fi aceea că zahărul, uleiurile, amidonul, rășinile se produc în natură numai în corpul plantelor —, se încumetă să facă saltul la o afirmație teoretică, pe cît de generală pe atît de gratuită, potrivit căreia orice combinație chimică ar putea să se efectueze numai în corpurile vii. Numai ființele vii ar avea, după părerea lui Lamarck, facultatea de a constrînge „elementele“ naturii la combinații care, în fond, nu convin niciodată acestor elemente. Cînd ființele vii mor, elementele naturii vor căuta să scape din starea de constrîngere în care le-a adus „viața“. Era aceasta o idee nu lipsită de ingeniozitate, dar care, o dată formulată ca atare, ar fi trebuit să fie supusă numaidecît unui control empiric. Dar Lamarck, sedus de ingeniozitatea ideii sale, nu procedează la verificarea prin experiență a ei, ci născocește mai depate, menținîndu-se pe același drum, pentru ca, la adăpostul unei logici constructive scutite de orice control, să ajungă în cele din urmă la concluzia că toate mineralele și metalele ce se găsesc în natură n-ar fi decît produse de eliminare și descompunere ale unor ființe organice. Cu asemenea „teorii“ prezentate îndrăzneț și cu dezinvoltură dogmatică, ajungem firește în

vecinătatea acelui gen de teorii de care s-au făcut culpabili naturaliştii romantici germani din aceeaşi epocă.

În opinia publică, Lamarck trece în general drept un mare revoluţionar în domeniul ştiinţei, şi aceasta fiindcă el se numără printre cei mai vajnici precursori ai evoluţionismului. Pentru unele idei ale sale, Lamarck poate să fie socotit fără îndoială ca un revoluţionar; dar incredibil de învechit era el, în acelaşi timp, prin atîtea alte idei, chiar în comparaţie cu oamenii de ştiinţă ai epocii. A apăra „elementele“ *presocraticilor* aproape cincizeci de ani după descoperirea oxigenului constituie o culpă pentru care anevoie se vor găsi circumstanţe atenuante. În opera sa *Originea speciilor*, Charles Darwin se exprimă elogios despre Lamarck, dar, într-o scrisoare adresată marelui geolog Lyell (1863), acelaşi Darwin scria următoarele: „Adesea vă referiţi la părerile mele ca la o modificare a teoriei lui Lamarck cu privire la evoluţie şi progres. Dacă aceasta este părerea dumneavoastră, nu ar mai fi nimic de spus, dar mie nu mi se pare a fi cazul. Platon, Buffon, bunicul meu înainte de Lamarck şi alţii au exprimat lămurit opinia că, dacă speciile nu au fost create una cîte una, atunci ele trebuie să descindă din alte specii, şi eu din parte-mi nu văd între opera *Originea speciilor* şi Lamarck nici o altă notă comună. Eu cred că acest fel de a prezenta cazul este stricăcios, deoarece... îmi aduce ideile în legătură cu o carte pe care, după două citiri atente, o socotesc lamentabilă şi din care nu am profitat nimic. (Mi-aduc foarte bine aminte de surpriza mea.)“ Severitatea verdictului rostit de Darwin este de înţeles cînd cunoşti ideile pe care Lamarck le mai susţinea şi în *Filozofie zoologică* cu privire la rolul fluidelor (moduri ale Focului) în procesele de transformare ale vieţii. Dar în ciuda acestei osînde, va trebui să-i facem dreptate şi lui Lamarck, dacă nu pentru altceva, cel puţin pentru ideea transformistă în general. Evident, ideea evoluţionistă apărea la Lamarck ca o afirmaţie aproape gratuită, nefiind sprijinită nici cu argumente prea ştiinţifice şi nici de un material suficient prelucrat. Ideea evoluţionistă, dacă i-ar fi fost dat să se rezeme numai pe argumentaţia şi materialul oferit de Lamarck, ar fi de mult com-

promisă. Cu toate acestea, meritul excepțional al lui Lamarck în dezvoltarea concepțiilor despre viață nu poate fi contestat. Și iată de ce nu. Avem impresia că ideea evoluționistă, cu posibilități de anticipare inerente ei, nu putea să prindă contururi decît în mintea unui om de conformație romantică. Oricît de ciudată ar părea afirmația noastră, materialul sumar și observațiile reduse în felul lor constituiau o condiție fără de care anevoie s-ar fi putut ajunge în acea fază de dezvoltare a științei la concepția evoluționistă. Numai în spirit romantic, încă neîngreuiat de balastul empiriei, se putea născoci o asemenea perspectivă nouă, care dezlănțuia atîtea posibilități de clarificare a materialului de observație adunat pînă atunci și mai ales a materialului ce avea să fie strîns de atunci încoace. Un Darwin, cap neasemuit mai științific, foarte controlat, inductiv, aproape posedat de demonia observației, n-ar fi ajuns poate că niciodată să formuleze el singur o idee în așa mare măsură deschizătoare de orizonturi cum este aceea a transformismului. Norocul lui Darwin a fost de a fi moștenit ideea de la predecesori eminamente constructivi și de a o fi luat în primire, căutînd să o fundamenteze empiric. Insuficiențele și „iresponsabilitatea“ științifică ale lui Lamarck țin, ca un revers, chiar de spontaneitatea sa ideativă. O atare carență nu trebuie condamnată pur și simplu, căci datorită în parte tocmai ei se creau condițiile prielnice pentru ca doctrina transformistă să poată fi concepută și rostită. Un material de observație inițial mai vast și de mai mare diversitate interioară ar fi sporit dificultățile teoretizării și ar fi închis probabil calea, zădărnicind viziunea de ansamblu. Ideea transformistă era prin urmare, în structura ei, o uriașă anticipație ce nu putea să nu prindă înfățișare decît într-o minte care, prin chiar orientarea și desprinderile ei, era capabilă de mari descoperiri, dar și de mari rătăciri.

În considerațiile noastre bio-antropologice, ne vom menține în cadrul general al ideii transformiste, pe care o socotim departe de a-și fi istovit posibilitățile de cuprindere în raport cu faptele de empirie. Natural că ideea transformistă nu o vom confunda cu accesoriile ei teoretice foarte diverse, care

face ca părerile despre devenirea formelor vieții să fie, trecînd de la Lamarck la Darwin, de la Bergson la Dacqué, de la Spencer la De Vries sau de la Vialleton la Marcel Prenant, mereu altele.

Ceea ce acceptăm din teoria transformistă a lui Lamarck nu este însă numai ideea transformistă, ca o formă de gîndire ce-și dovedește la fiecare pas fertilitatea. Se găsesc în teoria sa destule elemente care, cu condiția unor ajustări impuse de cercetări mai noi, sunt susceptibile de o valorificare efectivă în cadrul teoretic în care se așază de la sine investigațiile ce le avem în vedere. Astfel, lui Lamarck îi revine meritul de a fi indicat și unii factori sau condiții ale transformării ființelor vii. Circulă și în această privință unele opinii eronate despre ideile lui Lamarck. Cînd se vorbește despre teoria lui Lamarck, se accentuează cu precădere factorul pe care naturalistul însuși în *Filozofie zoologică* îl socotea secundar: influența ce ar avea-o mediul și schimbarea condițiilor de trai asupra organismelor, rolul funcției, al exercițiului sau al scoaterii din funcție, pentru crearea, întărirea sau dispariția unui organ. Se cuvine să restabilim fața adevărată a opiniilor lui Lamarck. Mai presus de momentul numit „influența mediului", mai presus de momentul „funcție" cărora le atribuia atîta importanță pentru transformarea vieții, Lamarck mai admitea și un alt factor al evoluției asupra căruia popularizatorii ideilor sale nu s-au oprit îndeajuns. Acest factor ar fi o anume tendință spre perfecționare, proprie vieții. E drept că Lamarck însuși se extinde în considerațiile sale așa de mult asupra influenței mediului și asupra rolului ce ar reveni funcției pentru promovarea organelor, încît cititorul rămîne în cele din urmă cu impresia că acestea ar constitui, după opinia naturalistului, factorul principal al evoluției. Iar prin „lamarckism" se înțelege în cercurile naturaliștilor îndeosebi acest aspect al teoriei. Totuși Lamarck susținea, în termeni care nu îngăduie nici o îndoială cît privește sensul ce-l atribuia evoluției, că factorul principal ar fi tendința spre perfecționare, inerentă vieții. E adevărat că ceea ce Lamarck enunță cu privire la tendința spre perfecționare rămîne foarte neclar, ideea nedepășind faza

unei nebuloase. Gîndirea lui Lamarck, în acest punct ca în atîtea altele, nu e lipsită de echivocuri, ceea ce se răsfrînge și asupra exemplificărilor prin care el încearcă a-și lămuri intențiile. Astfel Lamarck citează unul și același exemplu, cînd pentru a evidenția influența mediului, cînd pentru a ilustra tendința vieții de a-și alcătui organizații tot mai desăvîrșite. Sînt aceste echivocuri simptome ale unei gîndiri imprecise sau ale unei zone de cercetare dificilă în sine ?

Lamarck a fost, precum rezultă din lucrările sale, în permanență preocupat, ca și alți naturaliști ai epocii, de ideea unei scări ierarhice a viețuitoarelor, scară ale cărei trepte ar fi date de organizațiile diferite de o tot mai mare desăvîrșire ale ființelor vii. Din nefericire, în lucrările lui Lamarck nu găsim indicații utilizabile, cu atît mai puțin criterii ce ar putea să ne oblige cîtuși de puțin cu privire la ceea ce ar putea să însemne termenul „perfecțiune". Chestiunea tendinței spre perfecționare atribuită vieții rămîne la Lamarck viciată de considerații de proveniență evident teologică. Un lucru apare totuși clar din textele naturalistului. Spre deosebire de alți cercetători, Lamarck încearcă să explice scara pretinselor perfecțiuni pe calea unei filiații evolutive. Lamarck imaginează situația biologică în chipul următor: viața evoluează datorită unui factor intrinsec spre organizări de sisteme treptat mai desăvîrșite, dar în această ascensiune ea este necurmat stingherită de influența mediului, care duce la diverse abateri de la planul naturii. Nu e greu de întrezărit că Lamarck modifică prin această teorie, în chip foarte original și fără a-și da seama de acest lucru, vechea teorie aristotelică despre entelehie, în sensul că entelehia nu mai e pusă să lucreze în organismul individual, izolat ca atare, ci de-a lungul evoluției vieții, de la o treaptă a scării ierarhice la alta mai „perfectă". Și, întocmai cum Aristotel vorbea despre anume abateri ale organismului individual de la planul entelehial, atribuind aceste imperfecțiuni unei rezistențe pe care materia o pune entelehiei ce aspiră să se realizeze în ea, tot așa Lamarck vorbește despre continue abateri ale formelor vii de-a lungul evoluției speciilor de la planul de perfecțiune urmărit din partea naturii.

Lamarck atribuie aceste devieri influenței mediului asupra vieții organice. Această punere în paralelă la care ne-am hotărît, a teoriei lui Lamarck cu aceea a lui Aristotel, înlesnește, credem, foarte mult înțelegerea gîndului destul de neclar exprimat al naturalistului francez — dacă într-adevăr acesta i-a fost gîndul. Organismelor le revin, în lumina teoriei lui Lamarck, două feluri de particularități: unele care s-ar datora tendinței spre perfecționare și altele care rezultă din influența mediului. Să facem abstracție de teoria lui Lamarck și să ne oprim un moment asupra distincției pe care el o face între cele două feluri de particularități atribuite în general viețuitoarelor; să ne întrebăm dacă nu cumva distincția în chestiune are unele temeiuri empirice. Impresia noastră este că într-adevăr avem de-a face aici cu întîia schițare a unei distincții destul de curente actualmente în biologie. Ne referim la distincția pe care o seamă de naturaliști o fac între particularitățile de organizare ale vieții și particularitățile de adaptare ale acesteia. Iată o împrejurare mai mult care ne învită să apreciem mai favorabil activitatea științifică a lui Lamarck. Că Lamarck e încă foarte nesigur atunci cînd exemplifică cele două feluri de particularități este foarte adevărat. I s-au făcut naturalistului din această pricină destule reproșuri, dar nu totdeauna deplin justificate. Din parte-ne, susținem că dificultatea rezidă în modul însuși al particularităților în discuție. Căci niciodată cele două genuri de însușiri nu par a se găsi în natură în stare pură. Organismele manifestă numai particularități în care organizarea și adaptarea interferează în diverse proporții. Nu există organizare fără adaptare, și nici adaptare fără de substratul acelei organizări. Ceea ce nu înseamnă că, teoretic și analitic, distincția în chestiune nu ar fi cu putință. Echivocurile și impresiile cărora Lamarck li se dedă, încercînd întîia oară operația, se explică în bună parte printr-o stare faptică în natură și numai în al doilea rînd prin insuficiența analitică a cercetătorului.

Despre tendința de „perfecționare“ atribuită din partea lui Lamarck vieții în ansamblul și de-a lungul evoluției ei aflăm puține lucruri din lucrările sale. Ceea ce nu e de mirat, dacă

ținem seama de zona metafizică în care este plasată această tendință. Cu atît mai multe ne împărtășește însă Lamarck cu privire la acest de-al doilea factor care, după părerea sa, ar modifica la fiecare pas organismele. Cum își închipuie Lamarck influența mediului asupra ființelor vii, sau cum imaginează el pe cel de-al doilea factor care, deși secundar după chiar aprecierea sa, ocupă în cele din urmă în lucrările sale totuși locul cel dintîi și cel mai subliniat?

Anume schimbări ce intervin în condițiile externe de viață ale ființelor trezesc în aceste ființe necesități în consecință. Aceste necesități conduc la schimbări funcționale ale organismului, iar modificările funcționale, în plus sau minus, prilejuiesc crearea, promovarea sau dispariția organelor. Cît privește factorii secreți care fac ca o funcție întărită să ducă la o creștere a organismului, Lamarck recurge la ipoteza „fluidelor“ ce ar dirija plasticitatea organismelor. Într-o lucrare anterioară *Filozofiei zoologice*, în care se enunță totuși clar teza evoluționistă, Lamarck interpretează în sens transformist raportul multiplu dintre funcție, organ și mediu, și anume în chipul următor: „Pasărea pe care nevoia o îndrumă pe apă ca să-și caute hrană își destinde degetele de la picioare cînd vrea să bată apa ca să înoate. Pielea ce leagă degetele la rădăcină dobîndește, datorită acestei necurmat repetate răsfirări a degetelor, obișnuința de a se întinde. Așa s-au produs cu timpul membranele late care actualmente leagă degetele rațelor și gîștelor etc. Aceleași eforturi de a înota, adică de a împinge apa pentru a înainta și de a se mișca, au lățit și pieile ce se găsesc între degetele broaștelor, a țestoaselor de mare, a vidrei, a castorului.“ Și mai departe: „Pasărea pe care, dimpotrivă, modul de trai o obișnuiește să se așeze pe copaci și care descinde de la indivizi, care toți au cîștigat această obișnuință, posedă în chip necesar la picior degete mai lungi și altfel alcătuite decît animalele de apă despre care am vorbit adineaori: ghearele s-au lungit cu timpul, s-au ascuțit și s-au strîmbat ca să cuprindă crengile pe care animalul se odihnește adesea“. „De asemenea, se înțelege cum pasărea de țărm care nu înoată bucuros, dar care trebuie să se apropie de apă pen-

tru a-și găsi aici prada, e constrînsă să stea necurmat în noroi. Această pasăre, care vrea să evite ca trupul ei să se cufunde în apă, face toate eforturile ca să-și întindă, să-și prelungească picioarele."

Eforturile acestea ale animalelor ar fi încununate de succes datorită „fluidelor" misterioase care, după părerea lui Lamarck, le-ar modela de dinlăuntru. Am citat într-adins unele texte ale naturalistului francez ca să ne putem face o idee cît mai adecvată cu privire la modul cum el punea și rezolva problema transformismului. De la Lamarck încoace a trecut o bucată de vreme și experiența biologică s-a îmbogățit enorm. Teoria a devenit și ea mai suplă și mai complexă, încît astăzi textele acestea au pentru auzul nostru un aer destul de arhaic. S-ar zice uneori că ne găsim în fața unor texte presocratice în care fantezia e tot atît de prezentă ca în mituri.

Lamarck se mișca încă foarte nesigur prin desișurile transformismului, și aceasta se vede prea bine din unele păreri ale sale cu privire la originea păsărilor și mamiferelor. Păsările ar descinde, după opinia sa, din broaște țestoase, iar mamiferele „amfibice" (*sic*) care ar fi cele mai originare, precum foca și leul de mare, ar deriva din crocodili. Își dă seama oricine cît de lesne s-ar fi putut compromite printr-o asemenea aplicare în concret concepția transformistă! Că foarte multe din observațiile și argumentele pe care Lamarck a întemeiat concepția transformistă sunt eronate sau șubrede se înțelege astăzi de la sine, dar aceasta nu dovedește încă nimic împotriva concepției ca atare. Cercetări ulterioare au îmbogățit enorm observațiile și au corectat hotărîtor argumentele, încît ideea și-a cucerit deplina legitimitate.

DARWIN ȘI SELECȚIA NATURALĂ

În operația preliminară de stabilire a cadrului teoretic în care ne vom desfășura considerațiile bio-antropologice, vom

ține seama și de alte cîteva idei în afară de ideea transformismului despre care am vorbit pînă aici. Una dintre aceste idei, de care s-a făcut caz îndeosebi în partea a doua a secolului trecut, este aceea a „selecției naturale“. Naturalistul și gînditorul care a făcut amplu uz de acest factor, atribuindu-i putere de principiu, pe care întemeia chiar originea speciilor, este Charles Darwin. Nici această idee nu era însă tocmai nouă în momentul cînd s-a procedat la developarea ei „teoretică“. Nu mai departe decît Darwin însuși amintește un șir de precursori care au bănuit sau au enunțat în termeni clari acest aspect. Astfel, potrivit interpretării date de Darwin unui text aristotelic, și anume unui pasaj din *Physicae auscultationes*[1] (lib. II, cap. VIII, par. 2), cel dintîi autor la care s-ar găsi, cel puțin în germene, ideea selecției naturale ar fi filozoful grec. Aristotel vorbește anume în paragraful indicat despre întreguri compuse din părți ce par a fi făcute în vederea unui scop, cîtă vreme raportul real dintre aceste părți poate fi și numai accidental. E vorba aici, cu alte cuvinte, despre anume finalisme în natură ce ar lua ființă datorită întîmplării. Dar Aristotel, trebuie s-o spunem aceasta, nu devine un precursor al lui Darwin decît printr-un exces de zel pe care acesta îl pune în interpretarea sa, căci ideea aristotelică nu are la filozoful grec decît o importanță marginală, rămînînd fără de consecințe pentru biologia sa. Ba mai mult, ținîndu-se seamă de biologia entelehială a lui Aristotel, trebuie să notăm că ideea în chestiune contrazice toată orientarea *principial* „finalistă“ a filozofului. Totuși, ideea selecției naturale apare realmente în Antichitate, dar la un filozof anterior lui Aristotel și de la care stagiritul a împrumutat fără îndoială ideea pentru o speculație ce nu-și prea avea locul în sistemul său. Am numit pe Empedocle. Acesta susținea că natura produce la întîmplare tot felul de „organe“ care încearcă să trăiască în separație: ochi, nasuri, inimi, stomacuri etc. În izolare, aceste organe nu rezistă însă condițiilor naturale. Organele izbutesc

[1] În original: *Physike akroasis* — descrie mecanica proceselor naturii; s-a tradus prin *Fizica* (*n.ed.*).

să se conserve numai cînd se combină întîmplător sub modul organismelor complexe. Natura ar efectua deci o selecție între produsele sale, păstrînd pe cele ce sunt în stare să facă față condițiilor externe și exterminînd pe cele inapte. Darwin nu amintește pe Empedocle printre predecesori, cu toate că acesta ni se pare singurul gînditor al Antichității care susținea într-o formă, naivă ce-i drept, dar destul de bine legată în articulațiile ei logice, ideea selecției naturale. În orice caz, ideea apare înainte de Darwin, și uneori chiar sub numele de „selecție naturală". Astfel la doctorul W.C. Wells, în 1813. Protagonist al ideii devine însă Charles Darwin. Lui îi revine neștirbit meritul valorificării și amplificării științifice a ideii. S-a ajuns în timpurile moderne la ideea selecției naturale nu pe cale speculativă, ca în Antichitate, ci pe cale empirică și analogică, pornindu-se de la observațiile în legătură cu selecția artificială. Selecția artificială este cunoscută ca o metodă de care fac uz cultivatorii de vegetale și crescătorii de animale în cadru domestic. Cultivatorii și crescătorii știu, pe temei de experiență de-acum multimilenară, cum se obțin noi rase prin cumul de variații, condiționat de selectarea după criterii precise a indivizilor destinați reproducerii. Evident, selecția artificială se face potrivit unui interes special al cultivatorilor și crescătorilor care urmăresc o potențare crescîndă a unor anumite particularități cu care sunt înzestrate, fie în general, fie în chip accidental, vegetalele și animalele. Folosul este, în cazul selecției artificiale, de obicei al omului, iar nu al raselor ce rezultă din aplicarea procedeului. Prin selecția artificială a indivizilor meniți înmulțirii se ajunge la variante cu particularități tot mai accentuate pe anume linii. Astfel se obțin vite cu coarne tot mai lungi, vaci care dau tot mai mult lapte, porci cu tot mai pronunțată predispoziție la îngrășare, cocoși cu cozi tot mai impozante, porumbei cu guși tot mai balonate, spice de grîu cu tot mai multe și mai mari boabe, trandafiri tot mai învolți. Darwin va încerca să arate că natura ar lucra potrivit unui principiu analog, cu deosebirea că ea nu alege indivizi după criterii ce vizează foloase pentru om, ci după criterii ce au în vedere, dacă se poate vorbi astfel, exclusiv

avantajul indivizilor ca atare în lupta lor pentru existență în condițiile ambiante firești. Să presupunem că un individ-pasăre ia ființă, fiind întîmplător înzestrat cu o mai fermă rezistență la frig datorită faptului că dezvoltă pene mai abundente. Individul se va dovedi mai bine echipat față de intemperiile iernii ce decimează păsările. Individul va avea deci o mai mare șansă de a supraviețui și, în consecință, de a se reproduce. Printre urmașii acestui individ se vor ivi iarăși întîmplător exemplare înzestrate sub același raport și mai avantajos. Jocul se repetă. Acești indivizi vor înfrunta mai lesne vicisitudinile iernii, avînd astfel șansa de a se perpetua, în timp ce indivizii mai precar dotați vor cădea victime condițiilor de existență. Pe drept cuvînt se poate afirma deci că natura efectuează o selecție acumulînd variațiile în anume direcții, ceea ce va da ca rezultat variante și rase prezentînd particularitățile mai utile lor însele decît erau acelea ale indivizilor originari. Ideea selecției naturale, dezvoltată chiar și numai în aceste cîteva articulații ale ei, prezintă un profil logic destul de închegat căruia anevoie i te poți sustrage, iar experiența poate înmulți după plac argumentele ce pledează în favoarea ei. În toate aceste socoteli se va lua în considerare și împrejurarea că, în lupta sa pentru existență, o ființă nu se afirmă numai în raport cu condițiile fizice, ci în raport cu celelalte ființe. Exemplu: iepurele sălbatic, populînd regiuni de zăpadă, se face cu atît mai remarcat de mulții săi dușmani, de la vulpe la om, cu cît culoarea sa se va abate mai insistent de la albul zăpezii. În aceeași măsură dușmanii decimează specia. Șanse de a scăpa nebăgați în seamă, și prin urmare de a ajunge în faza reproducerii, au iepurii a căror culoare se apropie mai mult de a zăpezii. Exemplul este elocvent și nu poate fi respins. Natura efectuează deci o selecție în sensul acumulării variațiilor pe linia unor particularități utile ființelor în lupta pentru existență.

De la asemenea observații, foarte simple în esență, dar angrenate în același timp în logica stringentă a unei idei, avea să purceadă Darwin cînd și-a întemeiat pe principiul selecției naturale (completat prin acela al selecției sexuale) toată teoria

despre descendența speciilor. Să notăm că selecția naturală, pentru a-și da roadele de care este în stare, presupune, după chiar concepția lui Darwin, durate geologice. Variațiile pe care natura le acumulează ar fi atît de mărunte, că nu ar conduce la noi specii decît în curs de sute de mii sau milioane de ani.

Numaidecît după apariția epocalei opere *Originea speciilor prin selecție naturală*, i s-au adus lui Darwin diverse obiecții cît privește formularea principiului de bază. Una din obiecțiile ridicate este aceea că Darwin ar transpune pur și simplu în planul naturii un procedeu ce implică existența unor intenții și a unor criterii conștiente, evident prezente în ceea ce se numește „selecție artificială". De unde încheierea că principiul selecției naturale ar fi „neștiințific". În noile ediții ale operei sale, Darwin nu va pierde prilejul de a pune lucrurile la punct. Replica merită să fie relevată deoarece constituie o mărturie cu privire la luciditatea metodologică a lui Darwin, căruia de multe ori i se reproșează tocmai sub acest raport un anume simplism dogmatic. Iată ce spune Darwin: „În sensul literal al cuvîntului, e neîndoios că termenul de *selecție naturală* este eronat; dar cine a criticat vreodată pe chimiști pentru motivul că ei se servesc de termenul *afinitate electivă* vorbind despre diverse elemente? Și totuși nu se poate spune, strict vorbind, că acidul alege baza cu care el se combină de preferință. S-a spus că eu aș vorbi despre selecția naturală ca despre o putere activă sau divină; dar cine critică pe un autor atunci cînd vorbește despre atracție sau gravitație ca regizînd mișcările planetelor? Oricine știe ce înseamnă, ce implică aceste expresii metaforice necesare clarității discuției. De asemenea, e foarte greu să eviți a personifica natura, dar prin natură eu înțeleg numai acțiunea combinată și rezultatele complexe ale unui mare număr de legi naturale."[1] Darwin își dădea deci foarte bine seama că utiliza unele expresii metaforice inevitabile în orice discuție și își punea în perfectă

---

[1] Charles Darwin, *L'Origine des éspèces*, ed. def., Schleicher-Frères, Paris, p. 87.

lumină atitudinea autocritică de care era în stare cînd indica acest metaforism ca o uzanță și în chimie și în fizică. Este evident că o critică ce s-ar face lui Darwin în acest punct nu atinge fondul chestiunii, întrucît orice asemenea reproș vizează doar aspecte conceptuale și teoretice care din punct de vedere științific sunt neutre.

Acesta nu a fost însă nici singurul, nici cel mai serios dintre asalturile pe care teoria selecției naturale a fost intermitent nevoită să le suporte. Alți critici au încercat să se apropie realmente de fondul chestiunii. Astfel, unii ridică cuvînt că, după opinia lui Darwin, selecția naturală ar produce însăși variabilitatea vieții, a speciilor, a raselor. O impresie netă că Darwin ar susține acest lucru se desprinde desigur din multe enunțuri ale sale și chiar din titlul cărții. Totuși, impresia devine falsă dacă o confruntăm cu unele lămuriri date de Darwin însuși pentru a alunga nedumeririle cu putință. Marele naturalist recunoaște, cel puțin atunci cînd se hotărăște la formulări de precizie, că selecția naturală nu atrage după sine variabilitatea, ci „ea implică conservarea variațiilor produse accidental, cînd sunt utile individului în condițiile de existență în care este plasat“[1]. E un fapt totuși că Darwin nu a aprofundat îndeajuns această latură a teoriei, lăsînd-o înconjurată de o seamă de afirmații ce par mai mult tatonări decît certitudini. Uneori Darwin pare a se lămuri singur în sensul că variabilitatea vieții, a speciilor nu este un rezultat, cît mai curînd un implicat al principiului selecției naturale. Cînd pare a susține contrariul, cel mai adesea e dat să ne reamintim că Darwin explică variabilitatea prin principiul selecției naturale numai în măsura în care prin selecție se ajunge la un cumul de variații pe aceeași linie. De altmintrelea, odată, punînd chestiunea în sine a variabilității, Darwin afirmă clar: „Ignoranța noastră cît privește legile varierii este adîncă de tot. Noi nu putem nici măcar o singură dată dintr-o sută pretinde a indica cauzele unei variații oarecare.“[2]

---

[1] Charles Darwin, *op. cit.*, ed. cit., p. 86.
[2] *Ibidem*, p. 178.

Privind lucrurile mai atenți, descoperim că aceste tatonări în jurul principiului selecției naturale își găsesc explicația într-o anume prudență științifică de care Darwin s-a lăsat călăuzit în cercetările sale. El era un empirist în primul rînd și manifesta oarecare sfială de a face afirmații teoretice în absolut. Dar ajunși aici, se cuvine poate să privim teoria selecției naturale în ansamblul ei și în perspectiva ce ne-o îngăduie astăzi filozofia și știința.

De la început, și considerată unilateral *filozofie*, teoria selecției naturale ne face impresia de a nu fi fost suficient de energic și nici destul de consecvent gîndită. Teoria suferă de unele impurități. Ce vrem să spunem cu aceasta? Privită sub unghi filozofic, nu încape îndoială că teoria selecției naturale aducea în momentul apariției sale o mare noutate. Cu ajutorul ei se încerca întîia oară (în timpurile moderne) să se explice finalitatea *de facto* a organismelor fără de a se recurge la un principiu finalist conștient, creator. Să precizăm. Finalitatea organismelor, adică structura și conformația, pline de corelații și de potriveli prin care se asigură conservarea ființelor în condițiile ambiante, este un fapt de observație curentă. Finalitatea[1] relativă este un aspect al vieții. Unii filozofi, în frunte cu Immanuel Kant, consideră finalitatea ca o categorie specifică fără deplină putere cognitivă pe fondul căreia viața, cu manifestările ei, dobîndește totuși o particulară transparență. În orice caz, aspectul a ispitit dintotdeauna pe cercetători și gînditori, devenind adesea un prilej și un pretext de explicații „metafizice". De obicei, explicațiile ce s-au întreprins în cursul veacurilor cît privește originea și substratul finalității

[1] Termenul are aici semnificația unei finalități fără de scop, adică a unei potriviri *de facto* în realizarea căreia nu intervine neapărat vreo „intenție". Cînd vorbim despre finalitate *de facto*, nu trebuie s-o înțelegem ca finalitate inteligentă sau providențială, ci ca un raport de relativă conveniență între organism și mediu. Această finalitate ca simplu raport de „adaptare" între organism și mediu este o stare faptică în general admisă indiferent de explicația ce i se dă. O asemenea finalitate *de facto* este admisă bunăoară și din partea materialismului dialectic, cu condiția să nu fie considerată ca produs al unei intenții conștiente de natură divină creatoare (a se vedea Engels, *Anti-Dühring*).

organismice se mișcă în sensul admiterii ipotetice a unui principiu *creator-finalist*: Dumnezeu, entelehia, principiul vital, sufletul, ideea, rațiunea creatoare. Darwin era în timpurile moderne întîiul care propunea o explicație a finalității *de facto*, proprie organismelor în perspectivă *nonfinalistă*, recurgînd la ideea selecției naturale. O eventuală reușită indiscutabilă a unui atare punct de vedere ar fi fost de o imensă importanță filozofică. Însă tocmai sub unghi filozofic Darwin e departe de a-și fi gîndit suficient de consecvent și suficient de pur ideea. Că viața produce prin sine însăși variații întîmplătoare, între care jocul necesităților naturale, alege și conservă pe cele utile individului, este desigur un gînd ce poate fi fertil aplicat. Dar, pentru ducerea pînă la capăt a ideii, trebuie să vedem care sunt, după calculul probabilităților, implicatele unui asemenea presupus demers al naturii. Nu ni se pare suficient să afirmăm că între mai multe variații întîmplătoare natura alege pe aceea care s-a nimerit să fie *„finalistă"*. Căci, pentru ca într-o ordine și pe un plan de întîmplări să apară o variație „finalistă", sunt, privind lucrurile teoretic și după cea mai simplă socoteală, necesare *nenumărate* variații întîmplătoare nonfinaliste. Procesele de transformare ale vieții, care duc la atîtea noi și noi variații, ar putea fără îndoială să ofere o șansă matematică și pentru ivirea întîmplătoare a unui caz finalist; o asemenea șansă rămîne însă condiționată de supoziția că viața ar fi capabilă de o explozie infinită de variații nonfinaliste în toate direcțiile și la fiecare pas. Acesta ni se pare a fi implicatul cu care *eo ipso* calculăm atunci cînd luăm în serios ideea selecției naturale. Dar un atare corolar, pe care-l degajăm pe cale pur speculativă din termenii teoriei, conține conjecturi ce nu prea sunt confirmate de experiența biologică. Vrem să spunem că nicăieri în natură nu observăm această scontată variabilitate *explozivă, în infinit de multe direcții și la fiecare pas*, a vieții. Ni s-ar putea răspunde că experiența dă rezultate negative în acest punct, fiindcă variațiile în chestiune ar fi infinitezimale, deci *insesizabile*. O asemenea lămurire a situației ar fi de acceptat, dacă nu ar duce la o nouă nedumerire. Să admitem totuși, de dragul discuției, că variațiile ar fi într-adevăr infinitezimale și prin urmare insesizabile. În cazul

acesta rămîne de neînțeles cum natura ar putea să „aleagă“ între infinit de multe variații nonfinaliste pe aceea care întîmplător este „finalistă“, dat fiind — potrivit învoielii — că variația „finalistă“ se deosebește doar imperceptibil de toate celelalte. Ni se pare că pentru a se realiza în chip efectiv, selecția naturală presupune oricum variațiile *sensibile*, căci numai acestea pot deveni prilej de alegere pentru eventualul lor folos. Ajunși aici, se cere să gîndim lucrurile pînă la capăt. Dacă selecția naturală presupune o producție de variații oricum accesibile unei eventuale observații, neputînd să devină eficientă în alte condiții, și dat fiind că trebuie să ținem seamă și de unele sugestii ale calculului probabilităților precum am arătat mai sus, e clar că va trebui să admitem o variabilitate a vieții nu numai sesizabilă în toate formele ei, ci și de o prodigalitate infinită la fiecare pas. Încă o dată, însă: experiența infirmă o asemenea ipoteză. Iată una din cele mai serioase rezerve ce se pot formula pe plan filozofic față de ideea selecției naturale, dacă o admitem ca principiu ce ar reglementa, sigur și în chip absolut, transformările vieții. În demersurile sale teoretice, Darwin nu a fost însă condus de atare criterii filozofice. Și nefăcînd aceasta, el se va mișca printre compromisuri care, chiar prin natura lor, sunt destinate să diminueze pe de o parte variabilitatea principială a ideii sale și să ducă la o abolire a exclusivității ei pe de altă parte. Fapt e că Darwin nu s-a gîndit niciodată să calculeze cu o variabilitate explozivă, infinită a vieții. El calculează doar cu o variabilitate în general, pentru explicarea căreia el admite multe și diverse cauze pe care, după propria sa mărturisire, „le ignorăm“.

Pentru a semnala compromisurile la care Darwin se declara dispus, amintim că, printre „cauzele“ ce duc la transformarea speciilor, el acceptă și unele dintre acelea pe care Lamarck a încercat odinioară să le pună în lumină. Darwin concede bunăoară că de multe ori uzul, exercițiul organelor, duce la variații sau că influența directă a condițiilor fizice pot să dea de-a dreptul variații flotante, dar uneori și definitive. Naturalistul englez nu bănuia că prin acceptarea unor atare variații și cauze „lamarckiene“ se făcea apel în teoria vieții la

„reacții" ce implică pînă la un punct un finalism, de un sens vag creator, ceea ce suspenda exclusivitatea nonfinalismului ca principiu explicativ al „finalităților *de facto*".

Urmărindu-l mai de-aproape în felul cum prezintă fenomenele vieții, se va remarca adeseori cum Darwin își mai submina intențiile intrinseci ale teoriei sale, pe care o dorea bazată numai pe principiul nonfinalismului, și prin alte motive pe care le asimila fără a se gîndi totdeauna la consecințe. Astfel, el admitea în general că natura conservă de-a lungul generațiilor variațiile accidentale care s-ar dovedi utile viețuitoarelor. Acest proces el îl credea cu putință în două feluri: mai întîi prin aceea că, datorită variației întîmplător achiziționată, individul se menține mai ușor în viață; și al doilea, prin aceea că individul și-ar transmite variația în chestiune și urmașilor săi. E cazul însă să ne întrebăm dacă teza cu privire la o asemenea transmisibilitate nu este o presupunere prin ușița căreia în teoria vieții pătrunde un reflex al acelui finalism creator a cărui eludare se încerca prin intențiile de ansamblu ale teoriei?

Tot printr-o derogare de care nu-și dădea seama de la principiul nonfinalismului pe care-l pune la baza vieții, Darwin mai atribuia și alte daruri „eredității". După opinia biologului, o particularitate utilă deja constituită pe o cale sau alta în alcătuirea unei viețuitoare poate fi așadar transmisă și urmașilor ei. Dar nu numai atît. Naturalistul se arăta dispus să încuviințeze că se poate transmite și o „variabilitate" ca *tendință*, ce va duce la aceleași particularități pe diverse linii succesorale, fără ca particularitățile să fi avut un aspect definit la strămoșii originari.[1] Oare cu această „tendință" de variere într-un anume sens pe linii de evoluție diferite nu ajungem prea aproape de tendința „finalistă" cu care un Eduard von Hartmann și alți vitaliști încearcă să explice apariția unor organe sau particularități asemănătoare pe linii evolutive foarte divergente? Cu aceste întrebări ținem să rostim doar

[1] Charles Darwin, *op. cit.*, ed. cit., p. 170.

unele nedumeriri cu privire la puritatea filozofică a teoriei darwiniene. Darwin, om de ştiinţă de o onestitate ireproşabilă, cunoştea evident o mulţime de fapte biologice, iar ca bun observator ce era, el se simţea obligat să ţină seama de experienţă chiar dincolo de elasticitatea firească a teoriei sale. Faptele îl constrîng la o serie de limitări a ideilor sale teoretice şi uneori chiar la alterarea acestora.

Marx şi Engels şi-au manifestat satisfacţia deosebită faţă de doctrina evoluţionistă a lui Darwin, care anexa unei perspective transformiste domeniul vast al vieţii, după ce în veacul al XVIII-lea un Kant şi Laplace izbutiseră să impună această perspectivă în considerarea materiei cosmice ca substrat al evoluţiei corpurilor cereşti. Nu e mai puţin adevărat că printre cei dintîi care au semnalat unele neajunsuri şi chiar „greşeli grosolane“ ale teoriei darwiniene au fost Marx[1] şi Engels. În *Anti-Dühring*, Engels se pronunţă răspicat: „Teoria evoluţiei este ea însăşi foarte tînără şi, în consecinţă, nu încape îndoială că cercetările ce vor urma vor modifica apreciabil ideile actuale, inclusiv cele ce sunt strict darwiniene, asupra desfăşurării evoluţiei speciilor.“

Engels susţine în chip clar că Darwin a exagerat cînd a făcut din selecţia naturală resortul exclusiv al variaţiei speciilor.

Nu putem încheia acest capitol fără de a aminti unele rezultate de o deosebită importanţă la care ştiinţa biologică a ajuns mai recent cu privire la eficienţa posibilă a selecţiei în general. Rezultatele la care facem aluzie se datorează îndeosebi cercetărilor biologului Wilhelm Johannsen[2] care a arătat, pe temei de largi experienţe, că ceea ce se poate obţine prin selecţie pentru ameliorarea nivelului unei populaţii vegetale şi animale este practic de o deosebită însemnătate, dar

---

[1] Marx se pronunţă îndeosebi împotriva aplicării cu privire la factorii „luptă pentru existenţă“ şi „selecţie naturală“ asupra istoriei societăţii umane, unde aceşti factori devin eficienţi cel mult în faza liberei concurenţe a burgheziei capitaliste, dar nici aici întocmai ca în natură.

[2] „Experimentelle Grundlagen der Descendenzlehre“, în *Allgemeine Biologie: Kultur der Gegenwart*, ed. cit.

că eficiența selecției nu este nici pe departe aceea ce în chip teoretic i-o încuviința Darwin, deoarece pe această cale nu se ajunge niciodată la o modificare, la o deplasare a particularităților ereditare inerente unui tip constituțional (genotipului). S-a pus oare cu aceasta o limită utilizării ideii selecției naturale în problema transformismului? Unii naturaliști opinează în acest sens. Noi credem că aici s-a deschis o nouă problemă. Oricum, din experiențele de felul acelora ale lui Johannsen, nu suntem dispuși — vom sublinia aceasta — să conchidem asupra stabilității formelor constituționale ale vieții, precum unii naturaliști s-au grăbit să gîndească. Hotărîți a privi în perspectivă transformistă, vom susține că, dacă prin selecție nu se poate obține transformarea genotipurilor vitale, atunci, natural, o asemenea transformare se datorează *altor* factori care urmează să fie puși în lumină.

TEORIA MUTAȚIILOR

În secolul al XIX-lea s-a impus, prin operele lui Darwin și Spencer, îndeosebi ideea evoluției prin etape lente, infinitezimale, pentru ca apoi, mai recent, să se ia în discuție cu tot mai multă simpatie teoria mutațiilor, propusă și susținută mai cu seamă din partea lui Hugo de Vries. Întîia teorie, darwiniano-spenceriană, a fost gîndită și elaborată în perspectiva conceptului de „continuitate“, cîtă vreme cea de-a doua și-a obținut articularea în perspectiva conceptului de „discontinuitate“. Potrivit concepției lui De Vries, transformările într-adevăr relevante ale vieții s-ar efectua brusc, prin „mutații“. De Vries și-a dezvoltat ideile în opera *Teoria mutațiilor* (1901)[1] și apoi în studiul *Specii și varietăți și geneza lor prin mutații* (1906)[2]. În cursul primelor decenii ale veacului nos-

[1] Cf. *infra* p. 194, n. 1 (*n.ed.*).
[2] În original: *Entstehung durch Mutation* (*n.ed.*).

tru, evoluționismul, militînd pentru teza variațiilor lente, a cedat tot mai mult teren mutaționalismului.

În opul său fundamental terminat în 1900, De Vries amintește cîțiva precursori ai teoriei mutațiilor. Cel mai important, după părerea sa, este Louis Dollo, care în 1893 a publicat un studiu, *Legile evoluției*. Dollo a fost cel dintîi care a formulat mutaționismul ca teorie de ansamblu a vieții, afirmînd că „evoluția este discontinuă". Lapidară, simplă, propoziția aceasta ar fi putut să revoluționeze ideile despre desfășurarea formelor vieții pe pămînt dacă din capul locului ar fi fost înțeleasă în toate consecințele ei. Însemnătatea acestei propoziții merită să fie subliniată și pentru simetriile ei în raport cu teoria cuantelor propusă cîțiva ani mai tîrziu din partea lui Max Planck în fizică. Cîtă vreme însă în fizică, în problema energiei, perspectiva discontinuității a dus la recoltarea unor surprinzătoare rezultate, în biologie perspectiva adusă de Dollo și-a făcut loc mai pe îndelete, fără de a stîrni aceeași senzație. Importanța studiului lui Dollo pentru dezvoltarea biologiei teoretice nu trebuie totuși subevaluată. Într-adevăr, studiul lui Dollo leagă întîia oară teoria evoluției de postulatul discontinuității, dar studiul mai cuprinde și formularea mai multor legi, printre care una circulă actualmente chiar sub numele autorului. Așa-numita lege a lui Dollo precizează că evoluția vieții este ireversibilă și limitată. Ceea ce înseamnă pe de o parte că viața, în desfășurarea formelor ei, nu se întoarce niciodată exact la formele prin care a trecut deja și pe de altă parte că evoluția își are și ea limitele ei. Cu ireversibilitatea ca trăsătură a evoluției ne vom întîlni în cursul expunerilor noastre. Printre elementele teoretice generale de care facem uz în vederile noastre antropologice, acest aspect trebuie amintit, întrucît ni se pare că e de însemnătate pentru soluționarea unor chestiuni foarte delicate în legătură cu evoluția omului.

Dar să revenim. În ce consistă teoria mutațiilor? Termenii de „mutație", de „mutabilitate" nu sunt tocmai noi. În primele decenii ale secolului al XIX-lea, termenii aceștia erau uzitați pentru designarea variațiilor formale ale vieții în general. De Vries îi reactualizează, dîndu-le însă un conținut

mai precis. El vorbește despre variații și mutații ca despre procese cu totul eterogene. Exită variații și există mutații. Drept e că și clasicii evoluționismului, precum Darwin și Wallace, cunoșteau unele *variații singulare* care astăzi s-ar numi „mutații". Acestor variații singulare Darwin nu le acorda la început, pentru realizarea evoluției, vreo însemnătate mai deosebită decît obișnuitelor variații lente, individuale. Cu privire la atitudinea lui Darwin față de această chestiune, De Vries constată următoarele: „Darwin a făcut în permanență o distincție între variații individuale și variații singulare; acestora din urmă el le acorda un rol mai puțin important în geneza speciilor. Numai sub înrîurirea criticilor săi el a abandonat această părere, pentru a atribui un rol esențial variațiilor individuale care se găsesc pretutindeni."[1] Wallace, simplificînd teoria lui Darwin, era de părere că variațiile singulare pe care astăzi le-am numi mutații nu joacă nici un rol în devenirea speciilor. La rîndul său, De Vries inversează perspectiva susținînd că variațiile obișnuite, individuale, care prin selecție naturală ar putea să ducă la o înnobilare a varietăților, nu au nici o importanță în ceea ce privește apariția de noi specii, și că noile specii se ivesc totdeauna numai prin mutații, care dau dintr-o dată specii definite ce rămîn constante pînă cînd s-ar declara eventual o nouă mutație. În limitele oricărei specii noi apărute prin mutație, sunt firește, după opinia lui De Vries, posibile și nenumărate variații individuale care nu au însă o semnificație pentru evoluție ca atare. De Vries se arată în primul rînd ca un adversar al concepției darwiniene cu privire la geneza speciilor prin selecție naturală. Prin selecție, susține el, fie naturală, fie artificială, nu se pot obține specii realmente noi. Selecției i-ar reveni numai o importanță practică, și aceasta în sensul că prin ea se poate ridica nivelul unei culturi de plante și animale, cu rezerva totuși că ameliorarea astfel obținută se menține exclusiv în cadrul unor tipuri generice existente de mai înainte într-o populație. De Vries mai arată în această privință că orice culturi vegetale și ani-

[1] Hugo de Vries, *Die Mutationstheorie*, 2 vol., Von Veit Verlag, Leipzig, 1901, p. 28.

male de înalt nivel, obținute prin selecție, recad la nivelul anterior în curs de cîteva generații, de îndată ce operația de selectare încetează. Pornind de la atare observații, De Vries conchide că: transmisibile prin ereditare ar fi numai particularitățile cucerite prin mutație, și numai acestea ar rămîne constante pînă la o eventuală nouă mutație.

Teoria mutațiilor, așa cum o găsim expusă în studiile ce marchează adevărate date ale lui De Vries, cuprinde — de ce n-am recunoaște acest lucru? — foarte multă „teorie" și relativ puțin material empiric. Dacă ne amintim bogăția materialului documentar pus la contribuție de Darwin în *Originea speciilor*, demersul teoretizant al lui De Vries pare o îndrăzneală. De Vries a început să-și adune materialul în sensul teoriei mutațiilor în 1886, cînd a descoperit planta *Oenothera lamarckiana*, specie ce manifestă actualmente o capacitate mutațională excepțională. De Vries a urmărit manifestările acestei plante, metodic și sistematic, asupra unor culturi realizate în optime condiții experimentale, și aceasta de-a lungul unui deceniu și jumătate înainte de a-și da în vileag teoria. Materialul experimental în chestiune este impresionant, dar la început limitat la manifestările oenotherei, încît teoria cerea neapărat o generalizare a rezultatelor de la o specie la toate cîte există. Firește că și studierea atentă a cîtorva cazuri îngăduia anunțarea unei teorii, dar aceasta numai cu rezerva că exemplele ce ar fi putut să însemne o confirmare aveau să se multiplice ulterior, ceea ce, spre norocul teoreticianului De Vries, s-a și întîmplat. Relativa raritate a fenomenelor de mutație în timpul de față nu a descurajat pe nimeni, ci devenea ea însăși, ca fapt, un element al teoriei. În cursul celor cincisprezece ani de observație, s-au declarat în culturile experimentale cu *Oenothera lamarckiana* o seamă de mutații ale căror rezultate De Vries le-a urmărit și le-a descris. Nu e cazul să intrăm în expunerea detaliată a situațiilor de care De Vries s-a ocupat pe larg în primul volum al *Teoriei mutațiilor*. Planșa I[1] cu trei figuri ilustrează sensul în care *Oenothera*

---

[1] V. planșele I–XV în pp. 323–332 *(n.ed.)*.

lamarckiana s-a modificat prin mici salturi, dînd forme pe care, după criteriile în uz, orice naturalist le va privi ca specii noi. Modificările sunt îndeosebi izbitoare la foi, deși morfologia plantei îndură prefaceri și în atîtea alte direcții. De Vries pretinde a fi observat că aceste specii noi au rămas constante de-a lungul generațiilor consecutive pe care pas cu pas le-a avut sub ochi. Că din durata scurtă a observațiilor față de ritmul multimilenar al evoluției nu se puteau scoate concluzii atît de categorice cum le voia De Vries este o altă chestiune. Oricum, examenul lui De Vries dovedea puternica mutabilitate a speciei *Oenothera lamarckiana*. Pe temeiul materialului recoltat, De Vries s-a crezut îndreptățit a formula următoarele legi ale mutației:

1. Speciile elementare noi se produc brusc, fără de faze intermediare.

2. Speciile elementare noi sunt cel mai adesea deplin constante chiar din primul moment al ivirii lor.

3. Cele mai multe tipuri noi ce se ivesc corespund în particularitățile lor exact unor specii noi, iar nu simplelor variații (variații apar firește în limitele fiecăreia dintre specii).

4. Speciile elementare apar într-un număr considerabil de indivizi — simultan sau cel puțin în aceeași perioadă. (De Vries a calculat și procentajul noilor apariții. Cît privește familia oenotherei, s-au ivit șapte specii noi în curs de zece ani, și anume într-o proporție de 1–2% față de numărul indivizilor ce alcătuiesc populația în sînul căreia s-au produs mutațiile.)

5. Noile particularități nu indică vreo relație evidentă izbitoare cu variabilitatea individuală.

6. Mutațiile se efectuează în toate direcțiile, modificările afectează toate organele.

7. Mutabilitatea se manifestă periodic.

De Vries formulează aceste pretinse legi fără de nici o ezitare; el se pronunță cu oarecare rezervă numai față de propoziția cu privire la periodicitatea mutabilității. Aici recunoaște și el că ar fi vorba mai mult despre o presupunere spre care ne-ar îndruma observația curentă că fecunditatea mutațională se găsește la cele mai multe specii, dacă nu anulată, cel

puțin redusă la starea de latență. În vol. II al *Teoriei mutațiilor*, De Vries va stărui asupra periodicității, dar și asupra faptului că o specie ce se găsește într-o fază de mutabilitate acută produce de obicei și o seamă de specii noi a căror capacitate mutațională pare definitiv stinsă. Așa s-ar lămuri printre altele împrejurarea că există atîtea organisme care de-a lungul atîtor ere geologice nu și-au schimbat în chip sensibil înfățișarea. Nu aflăm de la De Vries aproape nimic asupra factorilor interni sau externi angajați de-a dreptul în procesele mutaționale, cu atît mai puțin asupra factorilor care — presupunînd că mutabilitatea ar fi o însușire fundamentală a vieții — ar înfrîna periodic capacitatea mutațională.

Cît privește legile mutației produse de către De Vries, ar fi poate de observat că ele sunt prematur prezentate ca „legi". Față de puținătatea materialului documentar, trebuie să spunem că ele plutesc în aerul rarefiat al ipotezei. Pe noi ne va preocupa la un moment dat îndeosebi pretinsa lege de la punctul 6: „Mutațiile se efectuează în toate direcțiile, modificările afectează toate organele." Această așa-zisă „lege" ni se pare îndeosebi suspectă, fiind prea puțin acoperită de empirie.

Spunem că teoria mutațiilor privește evoluția organică în perspectiva „discontinuității". Propoziția cu care De Vries își începe studiul fundamental este aceasta: „Numesc teorie a mutațiilor afirmația că însușirile organismelor sunt alcătuite din unități categoric distincte. Aceste unități pot să se îmbine în grupuri, iar la specii înrudite reîntîlnim aceste unități și grupuri. Treceri, cum le observăm atît de numeroase asupra formelor exterioare ale plantelor și animalelor, există însă între aceste unități tot așa de puțin ca între moleculele chimiei."[1]

De reținut este că vol. II al *Teoriei mutațiilor* apare numai în 1903, și că de-abia aici De Vries face o amplă raportare a teoriei sale la legile eredității descoperite de Mendel. Descoperirile lui Mendel cu privire la legile eredității, făcute cu zeci de ani în urmă, zăcuseră necunoscute într-o revistă de provincie austriacă pînă cînd, în sfîrșit, alți naturaliști printre care și

[1] Hugo de Vries, *op. cit.*, vol. I, ed. cit., p. 3.

De Vries au relevat importanţa lor cu totul excepţională. Prin cercetările sale asupra eredităţii, Mendel a învederat discontinuitatea însuşirilor elementare ale speciilor, şi aceasta într-un domeniu ce putea să fie cercetat de-a dreptul şi care îngăduia chiar o aplicare, cel puţin statistică, a matematicii. Rezultatele lui Mendel au fost din plin puse la contribuţie din partea lui De Vries în teoria evoluţiei organice prin „salturi". Descoperirile lui Mendel puteau fi invocate ca o dovadă în plus în favoarea concepţiei despre devenirea discontinuă a formelor vieţii.

De Vries îşi încheia vol. II al *Teoriei mutaţiilor* cu unele speculaţii matematice destul de naive, menite să pledeze în favoarea teoriei, şi care, potrivit cunoştinţelor ce le avem astăzi despre evoluţia pămîntului, ar fi mai curînd de natură s-o infirme. De Vries susţinea anume că, pentru a se putea admite evoluţia vieţii prin variaţii imperceptibile, aşa cum o înţelegeau clasicii evoluţionismului, ar trebui să se calculeze cu durate geologice enorme, adică după anume socoteli cu o durată de două miliarde şi jumătate de ani. Dar — aşa argumentează De Vries — diverşi naturalişti au găsit, folosindu-se de felurite metode, că vîrsta pămîntului nu ar putea să fie mai mare de cîteva zeci de milioane de ani. Orientîndu-se după autorităţile eminente ale timpului, De Vries calculează vechimea vieţii la douăzeci şi patru de milioane de ani, de unde concluzia că viaţa, pentru a evolua în acest răstimp, nu avea altă cale decît aceea a „salturilor". Aşa apreciau naturaliştii vremii încă acum cincizeci de ani duratele geologice. Concomitent cu progresele realizate în studiul radioactivităţii, s-a ajuns însă la alte aprecieri cu privire la vechimea pămîntului şi a vieţii. Aceste noi evaluări, date fiind elementele ei mai certe, prezintă un foarte mare grad de probabilitate. Vieţii i se acordă o vechime de cel puţin un miliard de ani. Evident, dacă ne menţinem în cadrul termenilor în care De Vries punea problema, această ultimă cifră ar pleda mai curînd pentru concepţia etapelor imperceptibile despre devenirea vieţii. Facem pomenire despre toate aceste calcule nu atît pentru a aduce reale probe pro sau contra uneia sau alteia

dintre teoriile vieții, ci mai mult pentru a arăta cît de neserioase și de fanteziste pot deveni uneori chiar și speculațiile matematice cînd sunt mai mult „speculații“ decît „matematice“.

De Vries lega mari speranțe practice de teoria mutațiilor: „O cunoaștere a legilor mutațiilor va duce, precum se poate prevedea, odată, mai tîrziu, la producerea voluntară și artificială de mutații, ajungîndu-se astfel la provocarea unor noi particularități la plante și la animale.“[1] De Vries era așadar convins de posibilitatea unei dominări voluntare din partea omului a proceselor de mutație prin care s-ar realiza specii superioare de plante și animale. Astăzi, aproape cincizeci de ani de la formularea teoriei, ne găsim în această privință încă tot în faza tatonărilor, a încercărilor, dar după toate semnele — dacă ținem seama de rezultatele cercetărilor școlii sovietice Miciurin–Lîsenko — și în fața unor prime succese. Iată ce spune în privința aceasta naturalistul Marcel Prenant: „Încă demult, Darwin, De Vries și alții avuseseră impresia că mutațiile sunt deosebit de frecvente la animalele domestice sau la plantele cultivate într-un mediu bogat. Această indicație vagă asupra influenței mediului a fost precizată prin cercetările recente, în care s-a reușit a se mări proporția de mutanți într-o măsură remarcabilă sau chiar enormă: în anumite cazuri, pînă la o sută cincizeci de ori. Aceste cercetări făcute asupra mai multor specii, printre care drosofila și orzul, au fost încercate cu ajutorul a diferiți factori fizici și chimici, dintre care cei mai eficace au fost temperatura, razele ultraviolete și mai ales razele X precum și acelea ale radiului. [...] Putem scoate, continuă Prenant, din aceste experiențe cel puțin noțiunea unei acțiuni efective a mediului asupra producerii mutațiilor. Se pare însă că, dimpotrivă, pînă în prezent s-a eșuat a se produce în acest mod o mutație bine determinată. Mai mult, un același factor fizic exterior pare a mări în același timp proporția a diverse mutații.“[2]

---

[1] Hugo de Vries, *op. cit.*, vol. II, ed. cit., p. 5.

[2] Marcel Prenant, *Biologie și marxism*, Editura Pygmalion, Iași, 1946, p. 208.

Pentru realizarea masivă a visului lui De Vries, avînd ca obiectiv dominarea practică a proceselor mutaționale, trebuie așteptată probabil o soluționare prealabilă a problemei fundamentale a geneticii moderne referitoare la factorii care alcătuiesc substratul ereditar al particularităților biologice și referitoare la modificabilitatea lor. Potrivit doctrinei Weismann–Mendel–Morgan, numai celula germinativă ar fi susceptibilă de mutații cîtă vreme, după noua concepție a școlii sovietice Miciurin–Lîsenko, ar exista și mutații ale celulelor somatice. Școala sovietică pune în evidență și importanța pe care o are influența mediului asupra determinării mutațiilor.[1]

Teoria mutațiilor dezvoltată de Hugo de Vries a stîrnit mult interes atît în cercuri științifice cît și în cercuri filozofice. În primele decenii ale secolului nostru, teoria se găsește în faza ei ofensivă, cucerind tot mai mult teren în dezavantajul teoriei clasice a evoluționismului. S-au descoperit mutații așa-zise „spontane“ vreo cîteva sute la musca drosofila și la planta *Antirrhinum majus* (gura-leului). S-au făcut și cercetări în ceea ce privește constanța acestor mutații.

În 1932, un biolog ca Richard Woltereck, profesor de zoologie la Leipzig, se credea îndrituit să facă această reprivire asupra rezultatelor obținute în perspectiva mutaționismului: „Toate modificările eredității (adică așa-zisele mutații spontane, *n.n.*) ce se petrec sub ochii noștri sunt reversibile.“[2] Mutațiile accesibile examenului empiric ar recădea deci în matca lor originară. Constanța mutanților observați în chip curent, și cu care De Vries calcula așa de mult, devenea, cu alte cuvinte, pentru naturalistul amintit foarte problematică. Din aceasta biologul nu scoate încă concluzia că mutațiile n-ar fi jucat un rol fundamental în evoluția vieții pe pămînt. Dimpotrivă! În privința aceasta, același Woltereck susține: „Se pare — și astăzi nu putem spune mai multe despre aceasta — că modificarea spontană a formelor vegetale și ani-

---

[1] T.D. Lîsenko, „Genetica“, în *Analele româno-sovietice*, vol. 7, 1947, p. 35.

[2] Richard Woltereck, *Grundzüge einer Allgemeinen Biologie*, Encke Verlag, Stuttgart, p. 412.

male..., adică evoluția progresivă a potențelor, a fost coloana vertebrală a întregului proces evolutiv. La această devenire universală a speciilor... nu putem să ajungem [însă] cu mutațiile [de „gene"]... care ne sunt astăzi realizabile și care mai au loc și acum, dar care, în totalitatea lor, nu mai aduc în esență nimic nou."[1] Iată cum, chiar și unul dintre naturaliștii cei mai rezervați în ceea ce privește importanța pentru evoluția efectivă a vieții, a mutațiilor de felul acelora ce au loc sub ochii noștri, se declară totuși gata de a admite, dincolo de mutațiile ce nu ar mai fi astăzi realizabile, și mutații *progresive și ireversibile* care alcătuiesc coloana vertebrală a evoluției de-a lungul erelor geologice.

ALTE ASPECTE ALE EVOLUȚIEI

Ideea „evoluției" a fost la început o perspectivă teoretică în care se încerca organizarea materialului empiric adunat de diverși naturaliști. Cînd perspectiva evoluționistă a părut suficient legitimată prin datele pe care toate domeniile biologiei le scoteau la iveală, s-a procedat apoi, încetul cu încetul, la examinarea articulației mai intime a proceselor evolutive în general. Printre cei dintîi cercetători și gînditori care s-au aplecat cu pasiune asupra descifrării legii ca atare a evoluției, a „progresului", a fost englezul Herbert Spencer. Rezultatele examenului său, cu toate că obținute în perspectivă exclusiv „mecanicistă", nu și-au pierdut încă toate drepturile de a ne reține atenția. Considerațiile lui Spencer cer firește serioase revizuiri, dar oricum, cel puțin în biologie, ele pot servi ca punct de plecare pentru noi cercetări, mai suple.

În *Principii de biologie*, Spencer susține, ca și în alte lucrări ale sale, că orice agregat organic, la fel ca și toate celelalte agregate, tinde să treacă de la simplicitatea sa indistinctă,

---

[1] *Ibidem*, p. 411.

primitivă, la o complexitate mai distinctă, și aceasta datorită diferitelor cantități și specii de forțe, cărora părțile sale le sunt expuse. Spencer e de părere că structura unui organism gravitează de la o stare omogenă indefinită spre o stare eterogenă definită și că acest proces își acumulează efectele în generațiile succesive dacă forțele care îl produc continuă să lucreze. Aplicînd această pretinsă „lege" asupra organismelor, Spencer opinează că o eterogenitate crescîndă se formează simultan în structura indivizilor, în structura speciilor și în structura florei și faunei pămîntului. Aceasta este, sumar redată, faimoasa „lege" a evoluției, degajată de Spencer dintr-un bogat material de observație în care au intrat deopotrivă exemple precum alcătuirea, sub înrîurirea vîntului, a unei grămezi de frunze uscate ca și diferențierea, sub presiunea condițiilor forțelor naturale, a unui organism. Împotriva unei atare interpretări strîmt „mecaniciste" a evoluției s-au ridicat o seamă de obiecții, din partea oamenilor de știință sau a filozofilor. (Că „mecanicismul" este o perspectivă insuficientă pentru o considerare exhaustivă a vieții este un punct asupra căruia cad de acord doctrine atît de divergente precum pozitivismul, materialismul dialectic și vitalismul.)

Cele cîteva întîmpinări ce le vom face le sprijinim — pe cît cu putință — pe simple observații. Evident, privind lucrurile „mecanicist", anevoie se vor putea surprinde în procesele evolutive aspecte mai izbitoare decît cele reținute de Spencer. Vom căuta însă a arăta, referindu-ne la cîteva exemple spicuite din biologie, că simpla „diferențiere" care duce de la o stare de omogenitate indefinită la o stare de eterogenitate definită nu este în toate cazurile un suficient mijloc de definire a evoluției. Nu ni se pare tocmai greu să dovedim că întru definirea „evoluției" devine necesară introducerea și a altor criterii decît este acela al „diferențierii în general" de care a făcut uz Spencer. Deoarece nu este cazul să ne extindem prea mult asupra acestei chestiuni, vom analiza sumar și de-a dreptul cîteva exemple concrete. Există în Marea Mediterană o algă (*Caulerpa crassifolia*) care, privită doar exterior, pare o plantă de-o organizare relativ superioară, superioară în orice caz

aceleia pe care realmente planta o posedă. Planta este tîrîtoare; din axa ei ce dă în muguri cresc pe de-o parte un soi de rădăcini cu care ea pătrunde în pămînt și de altă parte niște foi verzi de-o lungime de mai mulți centimetri. O mai atentă examinare microscopică a plantei duce la un rezultat paradoxal: ea nu este constituită din celule ca alte plante de-o înfățișare aparent asemănătoare, ci reprezintă o singură cavitate tubulară prelungită în rădăcini și în foi.[1] Planta reprezintă o ființă unicelulară de o morfologie uimitor diferențiată, avînd înfățișare de plantă pluricelulară de nivel organizator relativ superior. Exemplul vorbește de la sine și dovedește în chip izbitor că este cu putință uneori o „diferențiere" organică de aspecte și particularități foarte acuzate în felul lor, fără ca prin aceasta să se ajungă la un nivel de organizare care ar depăși pe al ființelor inferioare. Plantele și animalele unicelulare manifestă adesea o „diferențiere" structurală morfologică cu totul impresionantă, fără de a întrece însă, în principiul lor, nivelul unicelularelor. Iată-ne deci în fața unei „diferențieri" de la o stare de omogenitate indistinctă la o eterogenitate definită, proces care totuși e departe de a reprezenta un echivalent al acelui progres pe care pretutindeni în regnul vegetal, și mai ales animal, îl remarcăm și care se face de la un nivel de organizare inferior la altul superior. Vrem să spunem cu aceasta că printre ființele unicelulare se găsesc unele care posedă organe mai „specializate" în felul lor decît le au adesea ființele pluricelulare, cărora le recunoaștem totuși în general un nivel de organizare superior ființelor unicelulare. În afară de alga despre care am pomenit, sunt de amintit ca ilustrare a situației ce ne solicită toată atenția și unele exemple de unicelulare animale extrem de „diferențiate" care, la nivel de organizare, nu ajung însă pe acela al pluricelularelor. Priviți un animal unicelular cum ar fi euglena (a se vedea Planșa II, Fig. 1), de-o diferențiere lăuntrică remarcabilă, avînd diverse organe, printre altele și o pată oculară cu ajutorul căreia ființa

---

[1] A se vedea B. Lidforss, „Zellulärer Bau: Elementarstruktur...", în *Allgemeine Biologie: Kultur der Gegenwart*, ed. cit., p. 265.

reacționează la lumină, și alături, apoi, cazul și mai impresionant, așa-zicînd „senzațional“, al unei peridinee (*Pouchetia*), excelînd prin aceea că posedă un uluitor organ optic, un ochi mare prevăzut chiar cu lentilă (a se vedea Planșa II, Fig. 2). Să ne oprim puțin și să cumpănim lucrurile. Există atîtea animale pluricelulare de un nivel de organizare superior tuturor unicelularelor, pluricelulare care sunt totuși încă foarte departe de a-și fi alcătuit un ochi cu lentilă. Se desprinde din astfel de date biologice nu numai posibilitatea, dar și necesitatea unei distincții între două feluri de evoluții progresive, una pe linia specializării crescînde a unor organe, alta pe linia unei organizări de nivel superior în general. Ne permitem să indicăm cu aceasta o distincție asupra căreia biologia modernă se oprește cu tot mai mult interes, deoarece în legătură cu distincția în chestiune se pun atîtea probleme de capitală însemnătate pentru teoria transformistă a vieții.

Dar să ne întoarcem deocamdată, să vedem ce alte concluzii se mai pot desprinde din examenul situației în ceea ce privește legea evoluției așa cum o înțelegea Spencer. Că un organ fără îndoială deosebit de complex, cum este ochiul cu lentilă, apare şi la ființe unicelulare este o stare faptică pe care filozoful englez nu putea s-o bănuiască în faza cercetărilor din timpul său, încît el era condamnat, sub sugestia materialului ce-i sta la dispoziție, să-și facă o idee destul de neadecvată cu privire la așa-zisa „omogenitate indistinctă“ a unicelularelor. Cînd ni se vorbește despre o pretinsă omogenitate indistinctă a unicelularelor și avem din întîmplare norocul de a vedea în fața noastră „peridineea“ dotată cu ochi cu lentilă, nu ne putem suprima un zîmbet, deoarece chiar în regnul unicelular se constată cîteodată o diferențiere de organe cu totul uluitoare. Este aici o împrejurare ce nu apare suficient valorificată în formula lui Spencer. Unicelularele se arată mult mai diferențiate în structura lor intimă decît își închipuia filozoful. Acesta ar fi *un* lucru de reținut. Iar un al *doilea* lucru ce trebuie fixat este că această diferențiere pentru care stau mărturie unicelularele se deosebește profund de procesele prin care se ajunge la organizări de nivel superior. Că și

acest de-al doilea mod evolutiv este susceptibil de a fi numit „diferențiere“, adică trecere de la omogenitate indistinctă spre eterogenitate definită, poate să fie just, dar deosebirea între diferențierea ce rămîne în limitele unui organ și diferențierea prin care un organ obține, fie în ansamblu, fie în cea mai mare parte, un nou nivel constituțional, se cere pusă într-un mai hotărît relief. „Diferențierea“ asupra căreia stăruie Spencer ca particularitate distinctivă a evoluției rămîne oricum un criteriu prea abstract și nu se dovedește în stare a face față distincției de calitate și de sens ce o întrezărim între procesele despre care vorbim, adică între procesele de specializare a unor organe și procesul ce duce la noi niveluri de organizare a vieții. Notăm numaidecît că cele două moduri evolutive nu au loc numai în cadrul arătat, al unicelularelor și pe linia trecerii spre organizarea pluricelulară. În regnul pluricelularelor, reîntîlnim la fiecare pas cele două moduri de evoluție; întîiul consistînd în procese de diferențiere structurală, morfologică și funcțională, a unor anume organe și al doilea în procese ce dau tipuri constituționale treptat superioare. Cele două moduri evolutive par a-și disputa primatul, ele interferează sau își arată succesiv efectele. Asupra acestei distincții ne vom extinde mai pe larg în alte capitole, dat fiind că deținem în ea un motiv dintre cele mai fertil valorificabile în teoria transformistă. Ne mulțumim deocamdată cu aceea de a fi indicat o situație de care avem impresia că trebuie să ținem seama în orice împrejurare ne-am hotărî să abordăm marea problemă a evoluției.

Vom cerceta în continuare dacă schema evoluției organice, așa cum ne-a fost înfățișată de Spencer, nu prezintă și alte locuri de minoră rezistență. Pentru a nu ne pierde printre considerații generale, vom apela iarăși la exemple concrete. Există precum se știe unele viețuitoare care alcătuiesc „colonii“ compacte ce par la întîia vedere ele însele niște organisme foarte complexe. Acest mod de existență constrînge în cele mai multe cazuri ființele alcătuitoare la diverse diferențieri individuale în cadrul colonial. O ilustrare ce ne îndrumă spre concluzii nu lipsite de interes ne oferă sifonoforele, care se

asociază în colonii ce par adevărate organisme (a se vedea Planșa III). Sifonoforele se specializează, dobîndind particularități utile ansamblului colonial, și anume potrivit locului ce ele îl ocupă în colonie. Un fel de diviziune a muncii se realizează astfel, încît în colonie vom descoperi indivizi care fac serviciu de culegători de hrană, alții de consumatori, alții de apărători, alții de reproducători etc. Totuși, sifonoforele reprezintă, fiecare pentru sine, un individ de sine stătător. Conviețuirea în colonie duce la o diferențiere individuală a sifonoforelor; nu s-ar putea spune totuși că prin aceasta ele ar obține toate particularitățile ce revin mădularelor unui adevărat organism. Ne găsim din nou în fața unui fenomen prin care se demonstrează că „diferențierea", în accepția ei abstractă, nu oferă un criteriu suficient pentru definirea evoluției. Chiar și numai simpla intuiție ce premerge unei cunoașteri conceptuale ne spune că, sub raportul organizației, o „colonie" compactă de ființe divers diferențiate este inferioară unui „organism" complex ca atare, al cărui simulacru ea pare. Dacă am izbuti să elucidăm condițiile prin care, bunăoară, un organism pluricelular de un anume grad de complexitate se deosebește de o simplă colonie compactă de viețuitoare diferențiate, de-o fizionomie de ansamblu aparent tot atît de complexă ca a organismului examinat, se înțelege de la sine că ne-am tăia drum și spre un criteriu de apreciere a modurilor evolutive despre care vorbim. Reacțiile unui organism deplin caracterizat ca atare se fac totdeauna într-un chip ce dovedește o dirijare mai mult sau mai puțin „centralizată". Reacțiile unei colonii de viețuitoare reprezentînd numai simulacrul unui organism sunt mai parțiale, mai unilaterale sau se efectuează potrivit normei individuale a viețuitoarelor care alcătuiesc colonia. Reacțiile unui autentic organism, oricare ar fi gradul de complexitate, angajează totalitatea acestuia. Organismul se manifestă ca un tot, iar comportamentul său pare dictat dintr-un centru presupus al său. Această centralizare a reacțiilor și gradul ei de eficacitate aduc fără îndoială un nou moment ce înlesnește aprecierea nivelului evolutiv al organismului. Organismele nefiind toate capabile de un comporta-

ment egal de evoluat sub raportul centralizării, gradul de eficacitate al acestuia devine, la rîndul său, el însuși un criteriu al nivelului de organizare. Cînd se încearcă o apreciere în concret a gradului de eficacitate a centralizării proprii unui organism oarecare mai mult sau mai puțin complex, se impune să ne orientăm și după unele indicii oarecum material controlabile ale situației biologice în chestiune. Amintim că orice organism e de natură celulară. Structura și funcțiile vieții se manifestă totdeauna sub această față fundamentală. Concomitent cu crescînda centralizare a reacțiilor de care este capabilă substanța organică, se remarcă — aceasta fiind un simptom material, dacă nu numai al ei, în orice caz *și al ei* — o sporire și diversificare a formațiunilor și produselor extracelulare condiționate natural de existența și productivitatea celulelor. Formațiunile și produsele extracelulare sunt atîtea și atîtea, că nici nu pot fi enumerate decît în parte și în scop pur ilustrativ. Astfel de formațiuni și produse extracelulare ar fi fibrele conducătoare și contractile, formațiunile cuticulare, ligamentele, tendoanele, fluidele — precum enzimele și hormonii. Că mulțimea și varietatea acestor formațiuni și produse extracelulare țin de condițiile intrinseci ale unui nivel de organizare mai înalt rezultă, credem, destul de clar dintr-o simplă privire asupra coloniei de sifonofore ce ne-a preocupat adineaori. Colonia manifestă o relativă absență a formațiunilor și produselor extracelulare. În aceeași măsură însă colonia se distanțează prin structura sa de structura unei alcătuiri cum este aceea a unui autentic organism centralizat. Simptomul material cel mai sesizabil al gradului de centralizare proprie organismelor de felurită complexitate rămîne însă formațiunile celulare nervoase asupra cărora gradul de centralizare poate fi reperat aproape anatomic și histologic.

O altă întrebare ce se pune în conexiune cu problema evoluției va ține în vedere corelația între organism și ambianță. Există, aceasta nu se poate tăgădui, o înclinare destul de înrădăcinată și de răspîndită de a interpreta raportul dintre viață și ambianță în sensul că organismele ar fi cu atît mai bine adaptate la ambianță cu cît urcăm pe scara evolutivă a vieții.

Interpretarea aceasta este eronată, și izvorul erorii trebuie să fie nu numai insuficiența observației, ci și o falsă perspectivă în care suntem prea dispuși să ne așezăm cînd apreciem evoluția vieții în general. La o mai atentă privire, descoperim că un organism care nu se abate prea mult de la tipul său constituțional se găsește totdeauna cel puțin într-un raport de suficientă conveniență sau armonie cu ambianța sa firească — aceasta fie că e vorba despre organisme inferioare, fie că e vorba despre organisme superioare. Cînd spunem conveniență, implicăm în discuție, precum desigur just se bănuiește, nu viețuitoarea cu conformația sa *particulară* și nici ambianța *accidentală* în care ea poate să ajungă, ci individul ca reprezentant al unei conformații și norme proprii *speciei* sale și, de asemenea, ambianța cu profilul ei general față de care specia în discuție se manifestă destul de echipată. Prin cele afirmate nu negăm posibilitatea intervenției la orice pas a unor momente de dezechilibru și de criză între organisme și ambianță. Faptul că organismele individuale izbutesc totuși să soluționeze criza ce se declară între ele și ambianță constituie o dovadă că între organisme și ambianță există în general un raport de *suficientă* armonie. Am subliniat în această afirmație cuvîntul „suficientă". Ceea ce vrea să spună că evoluția vieții nu poate să fie socotită, în liniile ei mari, ca un progres de la o fază de inadaptare la o tot mai desăvîrșită adaptare a ființelor în raport cu o pretinsă ambianță statică. Trebuie să postulăm, evident, și o evoluție cît privește raportul dintre ființe și ambianță. Punerea în lumină a articulațiilor unei atare evoluții va aduce însă în discuție concepte mai subtile decît sunt acelea care circulă în mod curent. Evoluția, cît privește raportul dintre ființă și ambianță, comportă, credem, sensuri divergente, și acestea, precum ne este permis a presupune, în funcție tocmai de cele două moduri evolutive ce le-am schițat, adică pe de o parte în funcție de evoluția prin specializare a unor organe, și pe de altă parte în funcție de evoluția prin constituire de noi niveluri de organizare a vieții. Viața nu progresează de la stări de inadaptare la stări de adaptare. Perspectiva aceasta e falsă. Vom avea prilejul de a arăta că viața evoluează fie de la o stare

de suficientă armonie în raport cu ambianța la stări de tot mai intime adaptări (procesul acesta duce cu timpul la o particulară *îngustare* a orizontului ambiant), fie de la o stare de suficientă armonie în raport cu o anume ambianță la o stare de suficientă armonie cu o ambianță dezmărginită sau de volum crescut față de cea anterioară. Diverși naturaliști au făcut în ultimele decenii ample cercetări asupra proceselor evolutive ale vieții, fără de a ajunge însă la o definire tot atît de precisă precum cea enunțată, a sensurilor divergente în care se realizează aceste procese evolutive. Firește că deocamdată nu am făcut decît să anunțăm ideea, o idee ce ne va călăuzi în expunerile ce vor urma. Cu această idee de-abia schițată, ne situăm dincolo de schema spenceriană. Suntem pe cale de a adopta puncte de vedere și de a atinge o serie de chestiuni ce solicită ample lămuriri pentru care urmează să ne luăm răgazul necesar.

O singură observație mai ținem să facem aici, înainte de a încheia cele cîteva notații critice asupra ideilor ce și le făcea Spencer despre „evoluție". Atragem anume luarea-aminte asupra unui mod cu totul particular de evoluție ce are loc uneori în strînsă legătură cu procesele de specializare a organelor. Acest mod evolutiv consistă nu atît într-o complicare tot mai definită a organelor, cît într-o simplificare sau într-o unilateralizare crescîndă a acestora. Dăm ca exemplu evoluția piciorului la cal de la forma inițială cu cinci degete, cînd animalul era o mică ființă de pădure, pînă la forma actuală cu o singură copită, cînd animalul devine ființă de stepă (a se vedea Planșa IV).

SPECIALIZARE ȘI NIVEL DE ORGANIZARE

În capitolul precedent am început să vorbim despre o distincție ce se face, în legătură cu evoluția viețuitoarelor, între procese de specializare organică și procese datorită cărora se

ajunge la niveluri tot mai înalte de organizare a ființei. Această distincție se impune, fie că viața o privim în fazele ei de evoluție prin etape lente aproape imperceptibile, fie că o privim în fazele ei discontinue de adevărate mutații. Atrăgeam luarea-aminte a cititorilor că naturaliștii se arată de cîtva timp tot mai atenți la disocierea ce se poate opera între evoluția prin specializare și evoluția de nivel. Această chestiune o socotim drept una dintre cele mai delicate ale biologiei, și avem sentimentul că aici este încă mult de lucru. Distincția între cele două procese urmează să fie evidențiată prin cît mai multe din laturile ei. Întîiul mare teoretician al evoluționismului, Lamarck, a presimțit-o, dar a lăsat toată chestiunea într-o regretabilă ceață. Mai tîrziu, naturaliștii au estompat și puținul întrezărit de către Lamarck. Numai recent interesul biologilor a fost îndrumat spre reluarea întregului complex de întrebări.

Din partea noastră, ne vom strădui să arătăm dacă printre faptele mai recent luminate de unii biologi moderni nu se găsesc eventual unele ce-ar putea să fie puse la contribuție în vederea evidențierii distincției ce ne preocupă și a cărei deosebită importanță, mai vîrtos pentru problemele antropogenezei, ni se pare că trebuie chiar de pe acum subliniată. În investigația ce-o întreprindem, vom lua ca punct de plecare cercetările ce s-au făcut cu privire la raportul dintre viețuitoare și ambianțele lor. Tot mai mult naturaliștii au renunțat de a lua în studiu organismul viu în chip izolat, hotărîndu-se a-l trata, din contră, în strînsă legătură cu mediul. Se vorbește astfel cu accentuată insistență despre unitatea sau mai precis despre „complexul organism–mediu“. Noțiunea aceasta de „complex organism–mediu“ a fost impusă biologiei din partea mai multor naturaliști de orientare teoretică foarte diferită. Astfel naturaliști ca Le Dantec sau Rabaud au încercat să introducă în biologie această noțiune, acordîndu-i o semnificație de circuit fizico-chimic. Alți naturaliști, precum Marcel Prenant sau rusul Lîsenko, au acceptat și ei noțiunea, dînd însă „complexului organism–mediu“ înțelesul unei unități dialectice. În perspectiva unei concepții foarte personale,

și-a făcut un nume prin studiile sale cu privire la „complexul organism–mediu“ și naturalistul Uexküll.

Nu s-ar putea susține că lui Uexküll i-ar reveni meritul de a fi descoperit raportul intim ce există între organism și ambianță, căci în generalitatea sa acest aspect a fost sesizat, credem, chiar din momentul cînd în mintea omenească s-a trezit interesul față de fenomenele vieții. Uexküll a studiat însă subtilitățile, de multe ori uluitoare, și gradul de intimitate ce intervin în relațiile dintre viețuitoare și ambianțele lor. Astfel văzute lucrurile, acest naturalist poate fi socotit ca părinte al doctrinei mediilor (*Umweltlehre*). Că în această calitate el a căzut jertfă exagerării este prea adevărat, întrucît el ar vrea să reducă într-un fel toată filozofia vieții la această doctrină. Desigur că materialul de observație în conexiune cu problema „organism–mediu“, material pus în lumină de Uexküll, este de real interes pentru biologie; nu e mai puțin adevărat însă că tocmai „filozofia“ pe care acest cercetător și-o permite în marginea materialului rămîne îndoielnică. În toate cercetările sale filozofice, Uexküll recurge la mijloace de expresie ce țin de domeniul sensibilității, ceea ce face ca divagațiile sale de această natură să plutească într-o atmosferă mai mult artistică decît științifică. Uexküll „muzicalizează“ biologia, încercînd, după propria sa mărturie, să scrie „partitura“ vieții și a naturii. Lui Uexküll organismul cu procesele sale îi apare astfel ca un „joc de clopote“, iar linia vieții naturalistul o sesizează ca o „melodie“. Obiectele ce fac parte din lumea împrejmuitoare a unei ființe și-ar avea, după părerea sa, „tonurile“ lor specifice. În general, organismul ar fi o compoziție muzicală, consistînd în „puncte“, mediul putînd să fie socotit ca alcătuit din tot atîtea „contrapuncte“. Metafora e seducătoare, dar rămîne metaforă. Este anevoie de întrezărit ce avantaje obține biologia de pe urma unei atare muzicalizări a vieții. În general, Uexküll încearcă să evite interpretarea vieții ca „mecanism“, și aceasta probabil fiindcă el își dă seama că orice „mașină“ e, în această calitate a ei, un produs al omului, iar viața, socotită ca mașină, ar implica și ea un autor — ceea ce ne-ar duce de-a dreptul în teologie. Uexküll evită această primejdie, dar cade

în cealaltă extremă și interpretează organismul ca operă de artă, uitînd că „opera de artă", ca și mașina, este tot un produs al omului. Pentru o sensibilitate artistică, neapărat că interpretările lui Uexküll prezintă un oarecare interes, dar un filozof care nu e dispus să renunțe la concepte nu va înțelege de ce ar substitui conceptelor biologice alte concepte mai vagi, de proveniență artistică și, în speță, descinzînd tocmai din teoria muzicii. Viața este oricum un produs al naturii și, ca atare, ea nu este în esență comparabilă nici cu „mașina" și nici cu „opera de artă" — produse condiționate de existența geniului uman și care își au rosturile și semnificațiile lor în ordine umană.

Ne vom ține deci la distanța cuvenită față de filozofia lui Uexküll, îngăduindu-ne să valorificăm în expunerile biologice ce urmează numai unele fapte ce par suficient asigurate și asupra cărora s-au oprit cercetările naturalistului.

Să vedem care ar fi aceste fapte. Uexküll privește ființele animale ca subiecte vii care, din ansamblul condițiilor cosmice exterioare, din ambianța obiectivă, înregistrează *numai* anumite momente și aspecte cărora ele, animalele, le răspund prin reacții pline de sens. Momentul și aspectele sesizate de un animal din ansamblul condițiilor date și cărora el le răspunde cu reacții de-un profil mai mult sau mai puțin precis constituie „lumea împrejmuitoare" sau „mediul" animalului (*Umwelt*). Mediul unui animal nu este așadar niciodată totalitatea condițiilor cosmice în care trăiește animalul, ci numai o secțiune decupată din acest ansamblu. Aceasta este o primă și esențială delimitare a sensului acordat de Uexküll conceptului de „lume împrejmuitoare" sau mediu. Să exemplificăm. Una din ilustrările elocvente la care Uexküll recurge pentru a-și pune în lumină conceptele este aceea a căpușei. Căpușa este, precum se știe, o mică insectă care, după dobîndirea prin metamorfoză a stadiului adult, se alimentează cu sînge de mamifer. Căpușa e dotată cu simțuri extrem de reduse: ea nu vede și nu aude. Femela, după ce a fost fecundată, se urcă pînă-n vîrful unui tufiș, unde stă la pîndă în așteptarea vreunui mamifer asupra căruia să cadă sau care s-o ia cu părul

sau cu lîna sa. Simțul olfactiv al căpușei se dovedește deosebit de sensibil la mirosul acidului butiric ce-l emană glandele sebacee ale tuturor mamiferelor. Cînd un mamifer trece pe sub tufiș, căpușa înregistrează cu promptitudine prezența lui și-și dă drumul să cadă pe el. Un fin simț al temperaturii trădează insectei dacă a căzut pe un mamifer sau nu. Dacă și-a nimerit prada, atunci căpușa se înfige în pielea mamiferului și-i pompează sîngele. Dacă animalul n-a fost mamifer, atunci căpușa îl părăsește și urcă iarăși pînă-n vîrful tufișului, unde așteaptă un nou prilej. Ospățul de sînge e singular, căci, după ce s-a săturat, căpușa cade la pămînt unde-și depune ouăle și moare. S-a dovedit prin experiențe ingenioase că insecta e lipsită nu numai de simțul vederii și al auzului, ci și de simțul gustului. Lumea împrejmuitoare a insectei este deci alcătuită exclusiv din semnalele ce i le comunică un vag simț general al luminii cu care este înzestrată pielea ei — și îndeosebi din semnalele mirosului (în speță semnalul acidului butiric) și ale simțului temperaturii. Reacțiile căpușei se găsesc însă în eminent acord cu aceste semnale, încît cu ajutorul înregistrării lor ea își împlinește rostul vital, izbutind să se reproducă.

Un alt exemplu. Se cunosc sunetele înalte ce le emit liliecii în zborul lor nocturn. Aceste sunete sunt un fel de semnale prietenești după care ei se recunosc unii pe alții. Prada lor este îndeosebi un fluture de noapte. S-a remarcat că acești fluturi de noapte își curmă brusc zborul de îndată ce se aud în preajmă sunetele înalte ale liliecilor. Dat fiind că liliecii își prind prada numai în zbor, fluturii se pot salva prin simpla lor așezare. Și acum urmează latura senzațională a situației. La un examen microscopic, s-a descoperit că fluturele de noapte posedă un aparat auditiv alcătuit exclusiv din două rezonatoare ce înregistrează numai sunetele specifice liliecilor. Oricîte sunete ar exista în această lume, fluturii de noapte nu aud decît sunetele produse de lilieci. Pentru restul lumii sonore, fluturii de noapte sunt absolut surzi. Lumea împrejmuitoare a fluturilor de noapte se reduce deci, sub raportul sonorității, la sunete ce le dau liliecii, dar aceasta e tocmai suficient pentru ca ei să-și apere existența în condițiile date. O mai amplă lume

împrejmuitoare sonoră, constituind un balast, i-ar deruta. Datorită structurii lor anatomice, fluturii de noapte decupează deci din lumea sonoră numai elementele care pentru ei sunt de o importanță vitală.

Un alt exemplu. Rîma obișnuită, ființă pe care cei mai mulți dintre noi am fi dispuși să ne-o închipuim foarte puțin dotată pentru viață, este capabilă în raport cu ambianța ei să efectueze o operație foarte complexă. Ea trage în cavitatea îngustă unde locuiește frunze de tei sau de cireș ce-i servesc atît ca hrană cît și ca scut. Pentru a putea să fie trasă în canal, frunza trebuie să se înfășoare întocmai, iar pentru ca acest lucru să fie cu putință, frunza trebuie prinsă de la vîrf, iar nu de la bază (a se vedea Planșa V). Operația inversă nu reușește. Cum se face că rîma nu greșește și nu apucă frunza de la bază? Rîma nu posedă organe și simțuri ce i-ar înlesni recunoașterea frunzelor după forma lor. S-a constatat însă prin diverse experiențe că rîma posedă un foarte fin simț al gustului, datorită căruia ea deosebește vîrful frunzei de orice altă parte a acesteia. Lumea împrejmuitoare a rîmei se reduce la aceste semnale receptate prin gust, care sunt tocmai suficiente pentru ca viețuitoarea să reacționeze, pe baza constituției sale organice, cu o remarcabilă justețe în raport cu ambianța obiectivă.[1] Cercetări ample, efectuate atît de Uexküll cît și de alți naturaliști, au scos la iveală fapte ce confirmă presupunerea că organismele își au într-adevăr lumea lor împrejmuitoare specifică. Aceste cercetări legitimează cu noi date introducerea în biologie a conceptului de „complex organism–mediu“ asupra căruia s-au oprit și cercetările altor naturaliști, efectuate sub alte unghiuri de vedere.

Din parte-ne, ne vom ocupa de aceste fapte într-o ordine de idei în care ele nu au fost valorificate de către Uexküll. Problema în cadrul căreia vom încerca să valorificăm fapte de natura celor arătate este aceea a distincției ce se poate opera

---

[1] A se vedea I. von Uexküll, *Bedeutungslehre*, Barth Verlag, Leipzig, 1940, și *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Springer Verlag, Berlin, 1934.

între evoluția prin specializare și evoluția de nivel. Descoperirile în legătură cu lumile împrejmuitoare, care variază de la ființă la ființă, ne pun la îndemînă argumente ce pledează pentru existența reală a două feluri de evoluții. Faptele evidențiate în perspectiva doctrinei despre lumile împrejmuitoare ne îndreptățesc să atribuim în general animalelor anume conformații mai mult sau mai puțin specifice, datorită cărora ele stau într-un raport de conveniență cu anume momente și aspecte ale ambianței cosmice obiective. Atare fapte pot să fie studiate nu numai în perspectivă statică, cum a făcut Uexküll; ele pot fi privite și în perspectivă evolutivă, pentru a urmări tocmai procesul de specializare căruia îi sunt supuse organismele în raport cu ambianța. Și dacă ne hotărîm să considerăm faptele în perspectiva aceasta evolutivă, este chiar de la început indicat să facem unele combinații și socoteli.

Să ne întrebăm care sunt condițiile teoretice ale procesului evolutiv grație căruia organismele se „specializează" în raport cu ambianța. Spre a răspunde la această întrebare, se cere să luăm în considerare o fază mai puțin evoluată din procesul de specializare. Într-o asemenea fază, e de presupus că animalul se găsește, pe baza constituției sale organice, într-un raport de suficientă armonie față de ambianța obiectivă (această suficientă armonie este o stare perturbabilă, îngăduind și stări critice de tensiune divers gradată). Să precizăm. Într-o fază încă neevoluată a specializării sale, animalul se manifestă ca și cum ar sta în particulare raporturi cu anume momente și aspecte ale ambianței pe care, printr-o considerare abstractă, le putem designa prin majusculele *A, B, C, D.* Acestor momente și aspecte, animalul le răspunde plin de sens (privind lucrurile statistic) prin reacțiile indicate prin literele *a, b, c, d.* Vom presupune acum că animalul este adus încetul cu încetul sau dintr-o dată în situația de a trăi într-o ambianță în care sunt date numai condițiile *A* și *B*, celelalte condiții modificîndu-se sau dispărînd. Care ar putea să fie consecințele unei asemenea schimbări cît privește situarea animalului? Răspunsul nu este tocmai anevoie de găsit. Față de situația modificată, animalul poate fi organic angajat într-un proces de evoluție, datorită căruia reacțiile sale posibile de mai înainte, *a* și *b*, se vor spe-

cializa, iar reacțiile posibile *c* și *d* vor regresa, putînd chiar să se stingă cu timpul. Acest proces de specializare permite să fie imaginat în sensul că reacțiile *a* și *b* vor dobîndi un profil mai complex, iar sub raport funcțional — o mai mare precizie. Aceasta înseamnă că reacțiile *a* și *b* nu vor mai răspunde numai condițiilor *A și B* ale ambianței, ci și unor subcondiții ale acestora, adică lui A_1, A_2, A_3 și B_1, B_2, B_3, subcondiții cărora animalul le replica pînă aici numai cu reacții de un profil mai general (*a* și *b*). Animalul este acum capabil de reacțiile a_1, a_2, a_3–b_1, b_2, b_3. În faza luată în considerare ca punct de plecare, animalul înregistra din ambianța cosmică obiectivă momentele și aspectele *A, B, C, D*. Acum, după o hotărîtă avansare în procesul de specializare, animalul va înregistra din ambianța cosmică obiectivă numai momentele și aspectele *A* și *B*, dar pe acestea el le va sesiza și în submomentele și subaspectele lor (A_1, A_2, A_3 și B_1, B_2, B_3,) pentru care înainte nu avea o rezonanță particulară. Lumea împrejmuitoare a animalului, ca să vorbim în terminologia lui Uexküll, fusese alcătuită din semnalele înregistrabile *A, B, C, D* și i se răspundea prin reacțiile *a, b, c, d*; iar pe urmă, lumea împrejmuitoare a animalului este alcătuită din semnalele înregistrabile *A* și *B*, cu subcondițiile sale A_1, A_2, A_3 și B_1, B_2, B_3, și i se răspunde prin reacțiile a_1, a_2, a_3 și b_1, b_2, b_3. Suntem deci autorizați a afirma că, datorită procesului evolutiv de specializare organică prin care trece animalul, ambianța acestuia se îngustează, devenind însă interior mai diferențiată în porțiunea ce continuă a juca un rol în raport cu viețuitoarea. Este de interes să mai știm că, în regulă generală, un organism poate să fie antrenat într-un proces de specializare în două chipuri, și anume: întîi prin aceea că ambianța îndură modificări naturale, pierzînd unele momente și aspecte dintre acelea ce o caracterizează; și al doilea prin aceea că o anume specie organică este constrînsă prin economia circumstanțelor ambiante să evolueze prin specializări în direcții divergente. Animalul care inițial reacționa la condițiile *A, B, C, D* se ramifică în două tipuri diferite, dintre care unul se specializează sub raportul reacțiilor *a* și *b*, iar celălalt tip sub raportul reacțiilor *c* și *d*. Evident, teoretic se poate concepe și un alt mod de speciali-

zare, şi anume în sensul că animalul care răspunde ambianţei A, B, C, D prin reacţiile *a, b, c, d* să se specializeze în toate direcţiile inerente conformaţiei sale, obţinînd în cele din urmă posibilitatea reacţiilor $a_1, a_2, a_3 - b_1, b_2, b_3 - c_1, c_2, c_3 - d_1, d_2, d_3$. Experienţa biologică ne sfătuieşte însă să considerăm acest caz ca pur teoretic. Oricum, chiar admiţînd că s-ar realiza uneori, prin excepţie, şi acest mod, este de remarcat că nici pe această cale nu s-ar ajunge la o dezmărginire a ambianţei iniţiale, ci doar la o diferenţiere interioară a ei.

Faţă de aceste conjecturi cît priveşte procesele de specializare organică, se impune să luăm în discuţie evoluţia vieţii în tot ansamblul ei. Care sunt şansele ce se oferă vieţii, presupunînd că ea evoluează numai prin proces de specializare organică ? Dacă evoluţia vieţii s-ar fi efectuat totdeauna numai prin procese de specializare organică, situaţia generală ni se pare că ar urma să fie astăzi aceea că cele mai evoluate fiinţe ar trebui să aibă ambianţa cea mai îngustă (şi de o extremă diferenţiere a ariei sale interioare). Situaţia reală în care se găsesc actualmente vieţuitoarele cele mai evoluate nu este însă deloc aceasta. Lumea împrejmuitoare a fiinţelor superior organizate este în regulă generală mai vastă şi mai complexă decît a fiinţelor inferior organizate. Este aceasta o constatare faptică controlabilă, şi cei ce s-au ocupat cu studiul lumilor împrejmuitoare ale animalelor ne-o spun cu toată hotărîrea. Ce urmează însă din toate acestea? Urmează de-aici un lucru: evoluţia vieţii pe pămînt nu s-a putut face exclusiv prin procese de progresivă specializare organică — aceasta ar fi dus la rezultatul că vieţuitoarele ar răspunde cu tot mai multă insistenţă, subtilitate şi supleţe unor condiţii ambiante treptat mai restrînse, un proces care ar fi manevrat viaţa în grave fundături. Evoluţia vieţii pe pămînt trebuie să fi avut deci loc şi prin altfel de procese, prin procese datorită cărora s-au obţinut niveluri de organizare tot mai înalte, iar concomitent şi o progresivă *dezmărginire a ambianţei.* Cei ce s-au închinat studiului lumilor împrejmuitoare şi-au făcut cercetările în perspectiva unilaterală, statică, evitînd în chip regretabil să exploateze faptele în sensul unei viziuni evolutive cu privire la viaţă. Faptele în chestiune pot fi invocate însă şi în vederea

unor considerații de principiu cu privire la direcțiile posibile ale evoluției biologice în general. Din conjecturile teoretice ce se pot face în legătură cu faptele desfășurate, se degajează o dată mai mult concluzia netă că există două feluri de evoluție a organismelor: una dintre acestea consistă în procese de specializare a organelor și conduce inevitabil la o particulară comprimare a ambianței; a doua, mult mai relevantă, consistă în procese datorită cărora se realizează niveluri de organizare tot mai înalte și duce la o progresivă dezmărginire a ambianței. Pentru a explicita evoluția de nivel, să ne imaginăm că un organism trăiește într-o ambianță obiectivă, în raporturi reactive cu momentele și aspectele *A, B, C, D*. Să presupunem că la un moment dat ambianța viețuitoarei se dilată, îmbogățindu-și peisajul cu aspectele *M, N, O, P*. Pentru viețuitoare, împrejurarea ar putea să devină un prilej spre a se sălta la un nou nivel de organizare. Declanșată de împrejurări externe, evoluția de nivel rămîne totuși, în esență, susținută, promovată de factori intrinseci vieții. Elucidarea acestor factori este o sarcină a viitorului. Oricum, la noul său nivel, organismul se dovedește apt de reacții în raport cu o ambianță mai amplă decît fusese ambianța sa anterioară.

Recunoaștem că, examinînd în sine și numai pentru sine o anume fază evolutivă a unui organism, ajungem foarte ușor într-o situație echivocă, deoarece cel mai adesea e dată posibilitatea teoretică de a o privi, fie ca produs al evoluției prin specializare, fie ca produs al evoluției de nivel. În concret, numai examenul fazelor succesive ca atare ne poate oferi lămuriri în ce măsură e vorba despre rezultatul unei evoluții prin specializare sau despre rezultatul unei evoluții de nivel. Există firește și atîtea cazuri care, chiar prin indiciile concrete, se demască ca efect al specializării organice; de amintit ar fi îndeosebi cazurile de supraspecializare. În această ordine de observații, e bine să nu pierdem din vedere un lucru: în fapt, precum vom mai avea ocazia să arătăm, avem de-a face totdeauna cu o suprapunere a celor două feluri de evoluții. Cele două feluri de procese își spun totdeauna cuvîntul acumulîndu-și în divers dozaj efectele în toate structurile și formele vieții. Vom avea în alte capitole ocazia de-a arăta că

evoluția prin specializare pornește totdeauna de la o constituție realizată printr-o evoluție de nivel. La fel vom avea ocazia de-a arăta că un anume stadiu de specializare poate să pună zăgazuri unei evoluții de nivel, sau chiar s-o facă imposibilă. Se va vedea de asemenea, ceea ce este de o extremă importanță, că poate să existe o evoluție de nivel ce se menține în chip accentuat pe această linie, evitînd pe cît cu putință specializările. Raporturile dintre cele două feluri de procese evolutive, de nivel și de specializare, sunt deci multe și diverse. Dar asupra acestui spectacol vom reveni.

Studiul raporturilor dintre organisme și ambianțele lor poate fi excepțional de fertil. Făcut sub unghi static, acest studiu îmbogățește cunoștințele în ceea ce privește structura și reacțiile viețuitoarelor. Făcut sub unghi dinamic, ne deschide ochii asupra eterogenității proceselor evolutive ca atare, punîndu-ne la dispoziție și un criteriu de efectivă diferențiere a proceselor în chestiune. De îndată ce suntem aduși în situația de a putea face o comparație între două sau mai multe faze evolutive ale unuia și aceluiași tip organic, e suficient să ne întrebăm dacă această evoluție a dus la *particulara comprimare* sau la *caracteristica dezmărginire a ambianței*, spre a hotărî dacă procesul trebuie privit ca unul ce se realizează pe linia specializării sau ca unul ce se face pe linia evoluției de nivel.

Nu încape îndoială că Lamarck a întrezărit ceva din toată această complexă situație atunci cînd opera distincția între procesele de adaptare și procesul de perfecționare a viețuitoarelor. El nu a stăruit însă îndeajuns asupra distincției, despărțindu-se prea repede de empirie și făcînd, potrivit obiceiului său, prea repede saltul spre teorie; de asemenea, el a mai derutat și prin termenul de „perfecționare“, pe care l-a lăsat totuși în completă negură. Mai tîrziu s-a făcut apoi că Darwin a renunțat la o atare distincție, și se poate bănui ce influență a avut autoritatea lui cît privește neglijarea sistematică a acestei chestiuni. Iată cîteva cuvinte ale marelui naturalist englez avînd evidente puncte de incidență cu problema ce trebuie să ne preocupe: „Am dat, spune Darwin, numele de selecție naturală acestui principiu de conservare sau de persistență a celui mai apt. Acest principiu duce la perfecționarea

fiecărei creaturi în raport cu condițiile organice și anorganice ale existenței sale și, în consecință, în cele mai multe cazuri, la ceea ce se poate considera ca un progres al organizării."[1] Sau: „... ființele plasate pe trepte inferioare ale scării de organizare sunt mai variabile decît acelea care ocupă vîrful. Cred că prin inferioritate în scară trebuie să se înțeleagă aici că diferitele părți ale organizației nu au decît un slab grad de specializare pentru funcții particulare."[2] Rezultă din aceste texte că Darwin estompa distincția, susținînd o teză destul de simplistă cu privire la procesele de specializare și de organizare pe scara evoluției. Se va vedea cum cu opinii atît de nediferențiate nu se mai putea face față, la un moment dat, problemelor ce se puneau minții omenești în legătură cu evoluția vieții pe pămînt.

ANTROPOGENEZA ȘI NOILE EI PROBLEME

Am expus în cele de mai înainte ideile generale în pervazul cărora urmează să punem problema originii omului. Intenția ce ne călăuzește cînd abordăm această chestiune este printre altele aceea de a arăta în ce măsură doctrina clasică a evoluționismului cît privește geneza omului se găsește depășită de rezultatele ultimelor cercetări științifice. Atît problema genezei omului cît și aceea a structurilor specific antropologice au fost amplu și cu mare pasiune dezbătute în deceniile din urmă. Se remarcă de cîtva timp o serioasă tendință de a revizui atîtea din ideile lui Darwin, fără ca aceasta să ducă însă la abandonarea perspectivei evoluționiste ca atare. Potrivit învățăturii evoluționiste clasice, omul ar descinde dintr-o anume formă de antropoide, dispărută, dar care și-ar mai avea încă reprezentanți (modificați) în antropoidele actuale, precum gibonul (*Hylobates*),

[1] Charles Darwin, *op. cit.*, ed. cit., p. 141.
[2] *Ibidem,* p. 161.

urangutanul (*Pithecus satyrus*), cimpanzeul (*Troglodytes niger*) și gorila (*Troglodytes gorilla*).[1] În perspectiva doctrinei evoluționiste clasice și a ideilor lui Darwin cu privire la om, s-au efectuat ample studii comparate între om și antropoide. Ceea ce a interesat mai întîi pe linia acestor cercetări au fost asemănările ce incontestabil se pot constata între om și celelalte primate. Toate aceste asemănări care se impun oarecum de-a dreptul ochiului nostru păreau să confirme opinia că în cursul evoluției o ființă destul de asemănătoare cu maimuțele superioare actuale a părăsit viața prin copaci, specifică antropoidelor, și, coborîndu-se pe pămînt, s-a adaptat încetul cu încetul la viața acestui mediu care-i impunea poziția verticală. Așa este văzută devenirea „omului“. După cercetarea exhaustivă a asemănărilor în chestiune, era firesc ca atenția cercetătorilor să se îndrepte pe urmă și spre examinarea deosebirilor ce există între om și antropoide. Recolta acestor noi cercetări este deosebit de bogată. Atît de bogată, încît în fața noilor rezultate comparative naturaliștii și filozofii se văd constrînși de a punc problema originii omului și altfel decît a fost pusă mai înainte. Asistăm astfel de-o bucată de vreme la un spectacol ce trebuie înregistrat. Ideile lui Darwin cît privește geneza omului îndură atacuri după atacuri. Și nu ne referim la atacurile teologice care s-au ținut lanț și care s-au executat în numele unei concepții creaționiste. Nu. E vorba despre atacuri din partea unor naturaliști care tatonează terenul în vederea unor concepții noi, de natură tot evoluționistă. Va trebui să ne obișnuim cu ideea că a admite evoluționismul nu ne obligă însă să acceptăm necondiționat teoria că omul ar descinde dintr-un antropoid mai mult sau mai puțin asemănător antropoidelor actuale. Știința și filozofia încep să bănuiască că problema originii omului comportă și alte perspective.

Dacă se face abstracție de unele nedumeriri exprimate încă de mai înainte de unii naturaliști în legătură cu linia filetică a omului așa cum o înțelegea evoluționismul clasic, se cuvine să subliniem aici deosebita importanță ce revine lucră-

---

[1] Numele științifice acceptate astăzi sunt urangutan (*Pongo pygmaeus*), cimpanzeu (*Pan troglodytes*), gorilă (*Gorilla gorilla*) (*n.ed.*).

rilor prin care anatomul și antropologul Hermann Klaatsch (1863–1906) inaugurează cercetările pe linia ce ne va interesa de aici încolo. Operele masive în care Klaatsch și-a expus ideile cu privire la evoluția omului sunt: *Geneza și evoluția genului uman* (1902) și *Devenirea omenirii și geneza culturii* (ed. a II-a, 1922).[1] De o excepțională însemnătate ni se pare scurtul studiu al aceluiași autor, apărut încă de mai înainte, în 1899, în revista *Globus*. Amintim că studiul acesta, intitulat „Poziția omului în rîndul mamiferelor, îndeosebi al primatelor și modul său de devenire într-o formă mai inferioară“, a fost scris la inițiativa revistei și cuprinde o succintă expunere a ideilor desfășurate de autor la un congres al antropologilor ce-a avut loc în același an. Ideile lui Klaatsch au provocat atunci reacția negativă a celor mai de seamă antropologi. Numai în anii din urmă ideile lui Klaatsch încep să fie mai just apreciate.

Dat fiind că în acest capitol, ca și în cele ce mai urmează, ne vom referi la diverse ere geologice[2], ne permitem să dăm o tablă cronologică a lor.

		Paleozoic					Mezozoic			Neozoic		
Arhaic (azoic)	Proterozoic	Cambriu	Silur	Devon	Carbon	Perm	Trias	Jura	Cretacic	Terțiar	Cuaternar	Istorie

Hermann Klaatsch pune problema originii omului în cadru evoluționist. Sub raportul principiilor, naturalistul rămîne un

[1] În original: *Weltall und Menschheit* și *Das Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur* (*n.ed.*).

[2] Numele acceptate astăzi pentru perioadele erei paleozoice sunt cambrian, silurian, devonian, carbonifer și permian, iar ale erei mezozoice sunt triasic, jurasic și cretacic (*n.ed.*).

darwinian; el operează chiar insistent cu principiul selecției naturale. Totuși, Klaatsch parvine, pe temei de studii comparate asupra omului și a antropoidelor, să susțină că între om și antropoide (actuale sau dispărute) ar exista un cu totul alt grad de înrudire decît acela admis din partea reprezentanților clasici ai evoluționismului. După părerea lui Klaatsch, omul se deosebește anatomic-morfologic de toate antropoidele actuale și dispărute în așa măsură, că ar fi cu totul deplasat să se mai afirme că omul ar descinde dintr-o formă antropoidă. Klaatsch opinează că înrudirea dintre om și antropoide ar fi fost de fapt mult mai depărtată, întrucît toate maimuțele, inclusiv antropoidele, și, la rîndul său, omul ar deriva dintr-o formă de mamifer prosimian, rădăcină din care maimuțele și omul s-ar fi dezvoltat chiar de la început pe linii divergente. Redusă la atît, opinia emisă din partea lui Klaatsch nu ne impresionează prea mult, căci s-ar putea susține în replică că printr-o asemenea ipoteza naturalistul nu face decît să împingă pe linia filetică pe strămoșul comun al maimuțelor și al omului. Așa ar fi, dacă naturalistul n-ar da și unele lămuriri suplimentare care arată cît de adîncă i-a fost privirea în această chestiune. Klaatsch precizează că, din presupusul mamifer prosimian originar, antropoidele s-ar fi dezvoltat cu totul altfel decît omul. Antropoidele ar fi trecut prin procese de „specializare“ a extremităților și a dentiției, cîtă vreme omul ar fi evoluat în alt sens, păstrînd tocmai extremitățile și dentiția într-o formă mai primitivă. Extremitățile și dentiția omului prezintă deci forme mai apropiate de formele echivalente ale mamiferului prosimian originar. Ar urma de aici că antropoidele manifestă unele forme mai specializate decît sunt ale omului, ceea ce ar impune totodată și concluzia că omul nu poate să derive dintr-o formă antropoidă. Iată întîiul pas într-o mare problemă. Credem că nu ne înșelăm afirmînd că prin ipoteza lui Klaatsch se atrăgea întîia oară în chip mai apăsat atenția că viețuitoare ce sunt inferioare altora pot să prezinte totuși unele aspecte mai evoluate în sensul specializării decît sunt aspectele echivalente la ființele superioare. În această ordine de observații, Klaatsch ține să remarce bunăoară că mamiferele

păstrează anume detalii primitive ce se găsesc la pești, cîtă vreme aceleași detalii au dispărut la saurieni în urma unui proces de specializare. Evident, saurienii sunt ființe inferioare mamiferelor. Totuși, mamiferele păstrează unele particularități mai primitive decît sunt echivalentele la saurieni. Sau un alt exemplu destinat să ilustreze situația. Klaatsch susține că organe precum mîna prehensivă și piciorul prehensiv, proprii atîtor viețuitoare, trebuie să reprezinte forme foarte vechi; ele se găsesc la om și din plin la antropoide. Să nu pierdem însă din vedere că la alte mamifere aceste organe s-au specializat cu totul în alt sens — de exemplu sub forma copitelor la vite, la cal. În perioada trias, aceste forme ale mîinii prehensive și ale piciorului prehensiv erau răspîndite la reptile. De unde urmează că antropoidele conservă unele particularități mai primitive decît sunt echivalentele la alte mamifere de-o conformație de ansamblu evident inferioară lor. Un alt exemplu. Cît privește degetul opozabil de la mîna omului și de la mîna și piciorul antropoidelor, Klaatsch emite opinia că ar fi vorba despre o întocmire prefigurată în razele înotătoarei primordiale a peștilor originari din care derivă toate vertebratele terestre. Această particularitate s-a pierdut însă la cele mai multe vertebrate prin specializări în alte direcții, dar s-a păstrat bunăoară parțial în linia mamiferă, îndeosebi la om și la antropoide.

Ideea aceasta a conservării unor particularități primitive la ființe relativ superioare altor ființe – altor ființe în alcătuirea cărora aceleași particularități au evoluat prin specializare, pierzîndu-se sau modificîndu-se radical —, ideea aceasta, zicem, o găsim deosebit de fericită. Ea ni se pare justă, indiferent de valabilitatea ei în cazurile speciale indicate de Klaatsch. Cu intuiția sa, Klaatsch pregătea de fapt terenul pentru viitoare cercetări care s-au dovedit atît de fertile. Ideea apare la Klaatsch ca reflex imediat al unor observații, fiind încă departe de a se închega sub forma unui principiu aparte de evoluție.

Această intuiție inițial justă a condus însă pe autorul ei, din nefericire, și spre unele gînduri care foarte ușor puteau să degenereze în fabulos. Din faptul că omul ar păstra în consti-

tuția sa unele particularități foarte vechi, Klaatsch scotea concluzia, dezvoltată într-o întreagă teorie, că ființa umană nu ar fi apărut numai în cuaternar, cum în chip curent se susține, ci mult mai curînd. Omul ar fi o ființă foarte veche, ce ar fi apărut chiar în mezozoic. Aceasta este concluzia „teoreticianului" Klaatsch. Intervenea aici în socotelile lui Klaatsch o eroare logică ce-l arunca de-a dreptul și iremediabil în fabulație. De aici, apoi, pînă la teoria spectaculoasă, dar cu totul intenabilă a lui Edgar Dacqué, de mai tîrziu, că natura ar fi realizat ideea de om în ere geologice străvechi, în diverse stiluri biologice, era oarecum o poartă deschisă. Privind lucrurile cu mai multă atenție și cu suficientă pondere, devine clar că Hermann Klaatsch nu avea nici un drept să deducă din anume particularități străvechi ale omului asupra vechimii omului ca atare în procesul de evoluție a vieții pe pămînt. E învederat lucru că „primitivismele" omului, dacă există, nu pot constitui o dovadă de vechime decît pentru ele însele, dar nu pentru om ca ființă privită integral.

Și acum alte cîteva lămuriri în ceea ce privește distincția fundamentală pentru problematica evoluției, distincție ce urmează să ia de acum, și chiar sub ochii noștri, o înfățișare tot mai reliefată. Am pus, credem, suficient în lumină în ce măsură Klaatsch întrezărește deosebirea ce ar putea să existe între o evoluție prin specializare și o evoluție care duce la tipuri superioare de ființe. E vorba despre aceeași distincție, circumscrisă doar prin alți termeni, ce fusese bănuită aproape o sută de ani mai înainte din partea lui Lamarck. Dar ce neașteptate consecințe desprinde Klaatsch din această idee, și anume în legătură tocmai cu originea omului! Lamarck vorbea despre „adaptare" și despre „perfecționare". Ambii termeni și îndeosebi ultimul se pretează, ce-i drept, la echivocuri intolerabile. Lamarck nu s-a ostenit cîtuși de puțin să arate în ce consistă mai marea „perfecțiune" a planurilor arhitectonice, potrivit cărora sunt alcătuite organismele de nivel superior față de cele de nivel inferior. Lamarck se găsea fără îndoială pe urmele unei distincții operante, dar această distincție rămînea la el, și mult timp după el, neconturată. Ba la Darwin și la toți

care se mențin prin hogașele trase de el, distincția bănuită se spălăcește din nou, în sensul că termenii ei nu mai sunt priviți ca eventuale indicii pentru intervenția unor principii eterogene în procesele evolutive ale vieții. Evoluția este văzută mai sumar, ca un proces ce se efectuează numai în direcția diferențierii și a specializării. (Iată că recent, nu mai departe decît chiar și un filozof de orientare biologistă cum este Arnold Gehlen, autorul unei antropologii de care vom mai avea prilejul să ne ocupăm, se întreabă într-o clipă de paroxism al nedumeririi ce ar putea să însemne în definitiv organizarea de tip mai înalt, dacă nu o mai vădită specializare.[1]) Distincția ce ne preocupă va rămîne de altfel și la Klaatsch simplu numai indicată, căci el nu dă precizări. Există însă atîția alți biologi care pledează în favoarea distincției. Citäm la întîmplare numele unui Le Roy sau al unui Woltereck. Dacqué aderă de asemenea la distincția în chestiune, căzînd însă victimă unor fantezii teoretice care sunt mai mult „fabulație“ decît „teorie“. Prin ce se deosebește la acești autori evoluția de nivel de evoluția prin specializare? Dacqué susține următoarele: „Superior și inferior cît privește tipul înseamnă că un organism ca reprezentant al unui tip formal nu posedă numai un mai mare număr de organe, nici numai o mai mare sau mai redusă diferențiere a configurației sale; superior este un tip de organizare atunci cînd diferențierea și înmulțirea organelor este totodată mai unitar închegată. Specializată sau nespecializată poate să fie însă cutare sau cutare specie în cadrul oricărui tip mai înalt sau inferior.“[2] Ca exemplificare a specializării, a se vedea Planșele VI și VII. Cît privește evoluția prin specializare și evoluția de nivel, ne găsim desigur în fața unui material documentar susceptibil de a fi prelucrat în sensul unei distincții tot mai reliefate; ne găsim însă aici și în fața unor semne de întrebare. Cercetărilor științifice li se deschide aici un larg cîmp de osteneli. Ambiția noastră este de a aduce,

---

[1] Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin, 1940, p. 132.

[2] Eduard Dacqué, *Die Erdzeitalter*, ed. cit., p. 474.

după posibilități, și cu toată precauția impusă de împrejurări, unele noi contribuții la soluționarea unei chestiuni ce continuă să păstreze atîtea ascunsuri iritante. Ne aflăm, cu alte cuvinte, înrolați într-un front de tatonări. Vom căuta să definim, poate cu mai multă precizie, unele noțiuni și să punem în mai hotărît relief sensul intrinsec al fenomenelor biologice în discuție.

Am văzut în alt capitol că distincția între evoluția de nivel și evoluția prin specializare organică este susceptibilă de o clarificare ce lasă în urmă indicațiile ce le primim de la biologii actuali. Vrem să spunem că în evoluția de nivel urmează să vedem și altceva decît numai o înmulțire și diferențiere a organelor care la rîndul lor s-ar prezenta tot mai unitar închegate, după cum se susține. Fără îndoială că priveliștea aceasta a diferențierii și complicării este *grosso modo* o realitate deplin controlabilă. Dar mai există, precum arătăm, și alte aspecte care țin de raportul dintre organism și ambianță, aspecte ce permit o disociere și mai hotărîtă între cele două feluri de evoluție. Prin evoluția de specializare organică se ajunge totdeauna la o cu totul particulară *îngustare* a ambianței, proprie unui organism de un anume nivel constituțional, cîtă vreme în evoluția de nivel descoperim tendința vieții spre *dezmărginirea* ambianței. Un atare criteriu distinctiv ni se pare operant și mai limpede decît criteriul, real și el, și eficace, dar mai anevoios cît privește aplicarea, al centralizării crescînde, căreia i-ar fi supus un sistem organic în evoluția de nivel. Evoluția de nivel, o dată constatată ca fapt, e susceptibilă de-o seamă de considerații de caracter „interpretativ". Împrejurarea că există o asemenea evoluție ce duce la o progresivă dezmărginire a ambianței ar putea să aibă semnificația unei tot mai hotărîte afirmări a relativei autonomii proprii vieții în raport cu condițiile externe. În acord de ansamblu cu concepția evoluționistă modernă, vom atribui vieții posibilitatea de a produce sisteme, tipuri, forme organice. Afirmînd aceasta, nu pretindem că actualmente cunoaștem toată tehnica interioară, ca să zicem așa, și toți factorii inerenți proceselor de evoluție. Există fără îndoială încă atîtea enigme ce-și așteaptă dezle-

garea. Mai putem apoi afirma, fără de a ceda prea mult ispitei speculative, că viața, trebuind să-și realizeze modurile și funcțiile, structurile și formele *în condiții cosmice date*, nu se va putea afirma deplin autonom. Viața *este constrînsă* să accepte, într-un chip sau altul, în sistemele ei *și aceste condiții*. Viața își va realiza deci modurile și funcțiile, structurile și formele în condițiile ce-i sunt date, racordîndu-le la acestea cel puțin în sensul unei „*suficiente* armonii". De altminteri, rămîne clar că orice sisteme organice care eventual nu s-ar găsi în raport de aproximativă conveniență cu ambianța cosmică ar fi desființate sub presiunea acesteia. Raportul de conveniență ce-l presupunem între organisme și ambianță lasă loc firește și atîtor contradicții, datorită cărora organismul concret se va găsi în permanentă luptă cu ambianța concretă. Pentru ca un organism să poată susține însă permanenta luptă cu ambianța, ni se pare că trebuie să admitem în prealabil un raport strict de suficientă armonie între organism și ambianță. E clar de exemplu că un organism terestru n-ar putea susține lupta cu ambianța dacă ar fi pus în condițiile vidului interstelar. Să urmărim acum această situație în consecințele ei. Pe de o parte, e de observat că ambianța își exercită influența și presiunea asupra vieții și dincolo de concesiile pe care viața le face prin alcătuirea unor sisteme organice oarecum general racordate la condițiile externe. Efectul acestei presiuni din partea ambianței asupra vieții este evoluția acesteia din urmă prin *specializare*. Sub presiunea condițiilor externe, viața va tinde, pe de altă parte, să-și afirme relativa autonomie, făcînd ambianței numai anume concesii strict necesare; această tendință poate să ducă la realizarea unor organizări de nivel superior, caracterizate printr-o crescîndă dezmărginire a ambianței. Viața are deci două soluții spre a răspunde presiunilor ambiante, și anume: o soluție concesivă de modificări, prin care, specializîndu-se, ea se adaptează cu tot mai mare precizie la o ambianță tot mai îngustă, și o soluție de afirmare, prin realizarea unor constituții organice superioare datorită cărora se ajunge la o dezmărginire a ambianței. În cele două mari procese evolutive ale ei, viața se arată condusă de două

tendințe polare: una, de afirmare a relativei sale autonomii, tendință ce duce la organizări de nivel tot mai înalt și care implică o anume rezervă față de specializări organice, și a doua, de concesii fățișe făcute ambianței, tendință ce duce treptat-treptat la o adaptare de precizie în raport cu ambianța.

Luînd în specială considerare cele două tendințe polare de care ni se pare dominată viața, vom remarca în cele din urmă că în fiecare dintre ele găsim raportați unul la celălalt cei doi factori: viața și natura; dar de fiecare dată cu alt accent. În tendința de afirmare a autonomiei sale, atîta cîtă are, viața nu se realizează niciodată fără de o raportare minimă, strict necesară, la condițiile externe, la natură. În tendința de adaptare fățișă, prin specializări organice, a vieții, condițiile externe sunt implicate ca factor decisiv, întrucît de astă dată viața apucă drumul maximelor concesii în raport cu natura. Dozajul acestor tendințe, prezente în orice moment de evoluție a vieții, diferă infinit, de la caz la caz, prin accentul ce cade cînd mai mult pe una, cînd mai mult pe cealaltă dintre ele. Viața cu formele ei nu se poate deci înțelege numai prin tendința de adaptare fățișă, prin specializări organice, la ambianță — aspect ce a atras îndeosebi atenția biologilor. Pentru înțelegerea vieții, trebuie să admitem și o tendință de afirmare a autonomiei ei ca atare, ce duce la niveluri de organizare treptat superioare și la o crescîndă dezmărginire a ambianței. Dar o asemenea tendință de afirmare implică și o anume rezervă față de adaptare sau o anume *sfială adaptativă.*

PROBLEMA PRIMITIVISMELOR BIOLOGICE

Ipotezele ce le enunța Klaatsch cu privire la unele pretinse „primitivisme" ale omului au rămas, dacă se trece cu vederea efectul de senzație de-o clipă, fără de ecou în lumea științifică. Au trebuit să se scurgă vreo douăzeci și cinci de ani pînă cînd,

în sfîrșit, o seamă de naturaliști să înceapă a se osteni mai sistematic întru elucidarea chestiunii.

Material informativ mai bogat destinat să ilustreze particularitățile oarecum „neevoluate", proprii omului în comparație cu ale antropoidelor, a adus anatomul olandez L. Bolk, care în anul 1926 publica un studiu, *Problema antropogenezei*[1], cuprinzînd nu numai rezultatele unor investigații atente și agere, ci și o seamă de foarte ciudate formulări teoretice asupra cărora urmează să ne pronunțăm. Studiul lui Bolk a produs în momentul publicării o justificată uimire printre naturaliști. Materialul documentar privitor la particularitățile omului, prezentate ca rămase în urmă față de structurile și formele echivalente ale antropoidelor, era cu adevărat impresionant. Cel puțin surprinzătoare rămînea însă „teoria" lui Bolk prin care se încerca o explicație a morfologiei și fiziologiei umane. Spre a preîntîmpina orice echivoc, ne permitem să anunțăm chiar înainte de a expune observațiile și ideile lui Bolk că, din parte-ne, suntem dispuși a lua în dezbatere informațiile naturalistului olandez cu privire la structurile și formele umane — dar atît. „Teoria" sa ni se pare atît de întortocheată, că nu ne putem pronunța asupra ei decît în sensul unei categorice nonacceptări. În conexiune cu acest studiu de antropologie, n-am putut să consultăm decît o dare de seamă pe care Bolk însuși a făcut-o asupra ideilor sale în *Comptes rendus de l'Association des anatomistes* (Nancy, 1926, p. 80).

Bolk începe prin a constata că în timpurile noi cercetările antropologice și studiul anatomiei comparate erau dominate de perspectiva genealogică și de problema descendenței. Metoda și punctele de vedere în chestiune și-au dat roadele, dar, susține Bolk, a sosit momentul ca forma umană să fie studiată mai de aproape și în sine, fără de alterările pe care opti-

[1] Din nefericire, în împrejurările actuale ne-a fost cu neputință să ne procurăm studiul lui Bolk. E foarte probabil că nici un exemplar din această lucrare nu se găsește în țara noastră. Pe vremuri, găsindu-ne în străinătate, am avut însă prilejul de a citi acest studiu curînd după apariție.

ca descendenței le-ar aduce în această problemă. Întrebarea ce și-o pune Bolk este următoarea: Care era forma strămoșului uman și care a fost factorul principal datorită căruia omul și-a obținut forma actuală? Pentru a da răspuns primei părți a chestiunii, Bolk e de părere că trebuie soluționată mai întîi partea a doua, prin cercetarea formei umane în ea însăși. Bolk este convins că teoriile curente nu sunt suficiente pentru a înțelege geneza formei umane. Și, în continuare, Bolk declară că are suficiente motive de a crede că pe măsură ce se vor descoperi tot mai multe forme dispărute soluționarea problemei antropogenezei cu ajutorul acestor documente istorice va deveni de fapt tot mai anevoioasă. Bolk va încerca deci să ia din nou contact cu concretul antropologic. El se va întreba: Care este esențialul omului ca organism și care este esențialul omului ca formă? O latură a chestiunii este de ordin fiziologic, cealaltă de ordin anatomic. Cercetările lui Bolk au pornit inițial de la o observație întîmplătoare. Naturalistul a remarcat la un oarecare adult un număr de particularități ce reprezentau tot atîtea condiții normale, dar pasagere, la fetusul uman, care au devenit însă *permanente* la adultul în discuție. Cu toate că era vorba despre un caz clinic, remarca în chestiune s-a transformat în idee călăuzitoare pentru cercetările ulterioare ale lui Bolk. Ideea era aceea a persistenței proprietăților fetale. Studiind mai tîrziu dezvoltarea filogenetică a dinților umani, Bolk dovedește că primul molar are drept origine un dinte de lapte devenit „persistent". Noțiunea de persistență a proprietăților fetale lua cu aceasta o înfățișare concretă chiar în sfera normalității biologice. Același gînd părea să se confirme apoi și în legătură cu alte date ce aveau să fie puse în lumină. Bolk a studiat felul cum este situată gaura occipitală la craniul uman și la acela al maimuțelor. Părerea generală a evoluționiștilor era că particularitățile anatomice ale omului derivă din condiții simiești[1] și că gaura occipitală, situată la om în centrul bazei craniene, și-a cucerit această

[1] De la subst. lat. *simius* = maimuță; simian denumește un subordin de mamifere primate evoluate (*n. ed.*).

poziție printr-o dislocare dinapoi spre înainte — aceasta ca o consecință a ridicării omului pe două picioare. Contrar opiniei curente, Bolk emite părerea, coroborată pe o serie de fapte, ce arată că poziția centrală a găurii occipitale la om este poziția *primară* la fetușii tuturor primatelor. De altfel, și la fetușii celorlalte mamifere poziția găurii occipitale este totdeauna mai aproape de centrul bazei craniene decît la aceleași mamifere în faza adultă (a se vedea Planșa VIII, Fig. 1–4).

Bolk notează în continuare că, în timp ce la toate celelalte primate gaura se apropie în cursul dezvoltării de polul occipital al craniului, la om ea persistă în poziția sa primitivă. Poziția centrală a găurii occipitale față de baza craniului la om n-ar fi după Bolk o urmare, ci, din contră, una din *cauzele* ridicării pe două picioare a omului. Încetul cu încetul și după o seamă de confirmări concrete, ideea persistenței particularității fetale devine astfel la Bolk baza înțelegerii formei umane. Proprietățile somatice esențiale ale omului, adică acelea prin care omul se distinge de celelalte primate, ar avea toate o notă comună: ele ar fi particularități fetale permanentizate. În ontogeneza celorlalte primate, aceste particularități sunt *tranzitorii*, la om — *definitive*. Vom vedea numaidecît care anume particularități ar mai putea veni în discuție în acest sens. Particularitățile ce le vom enumera mai la vale se constată și la maimuțe în cursul ontogenezei; cîtă vreme însă la maimuțe particularitățile ce le vom indica sunt înlocuite prin trăsături mai specializate, la om ele se definitivează. Observații de atare natură l-au îndrumat pe Bolk spre concluzia că diferența caracterelor somatice umane față de ale maimuțelor constă în înfățișarea lor fetală. De aici apoi ideea de ansamblu: toate particularitățile la care se face aluzie s-au găsit și la strămoșii cei mai primitivi ai omului, „dar numai în timpul unei scurte durate a vieții lor fetale, ca niște condiții pasagere". E aici nucleul ideativ în jurul căruia s-a închegat „teoria fetalizării" antropogenezei prin care naturalistul olandez și-a cîștigat o senzațională faimă de original antropolog. „Într-un anume sens, susține Bolk, omul poate să fie definit ca fetus de primat devenit capabil de a se reproduce." Omul ar fi un fetus de

maimuță maturizat ca atare. Teoria formulată astfel are desigur o înfățișare pointată și nu trebuie luată tocmai *ad litteram*. Ar fi vorba la om de o oprire a dezvoltării. Cauza acestei opriri n-ar putea să fie, după Bolk, decît internă — în nici un caz externă. Problema antropogenezei nu ar fi, cu alte cuvinte, de natură filogenetică, ci ontogenetică. Drept factor intern ce duce la fetalizare, Bolk indică un „principiu al retardării“ a cărui influență s-ar remarca de-a lungul întregii vieți umane în comparație cu a tuturor mamiferelor (a se vedea Planșa VIII, Fig. 1–4). Influența acestui principiu al retardării s-ar înteți mereu în cursul evoluției umane, de unde ar urma printre altele că omul rasei Neandertal poseda bunăoară dantura completă la o vîrstă mai tînără decît omul actual. Neandertalensul devenea, cu alte cuvinte, mai repede adult. Întorcîndu-se la chestiunea inițială anatomică și fiziologică întru elucidarea căreia a întreprins toate investigațiile, Bolk ne îmbie răspunsurile ce urmează: esențialul formei umane este rezultatul unei fetalizări, esențialul existenței fiziologice a omului este consecința unei retardări a funcțiilor sale. Căutînd să dea apoi o soluție și întrebării: Care ar putea să fie cauza retardării progresive a curentului vital la strămoșii omului și, în consecință, cauza fetalizării ?, Bolk se hotărăște să propună ipoteza unei modificări în funcționarea sistemului endocrin. Se știe că hormonii pot să accelereze sau să retardeze procesele de dezvoltare.

Înainte de a trece mai departe, e cazul să enumerăm toate acele particularități „nediferențiate“ ale omului de care se ocupă Bolk nu numai descriptiv, ci și ca „teoretician“. Aceste particularități sunt:

1. Ortognatismul (plasarea maxilarelor sub cavitatea craniană). La antropoide avem de-a face cu un prognatism mai mult sau mai puțin pronunțat. La fetusul antropoid se constată un ortognatism evident, dar pasager.
2. Absența părului (o fază și în ontogeneza antropoidelor).
3. Dispariția pigmentului din piele, păr și ochi.
4. Forma de scoică a urechii.

5. Cuta mongolică.
6. Poziția centrală a găurii occipitale.
7. Greutatea relativ mare a creierului.
8. Persistența suturii craniene.
9. Labia majoră la femeie.
10. Conformația mîinii și a piciorului.
11. Forma bazinului.
12. Poziția orientată ventral a fantei genitale la femeie.

Naturalistului olandez îi revine meritul de a fi făcut un foarte serios pas înainte în cercetarea particularităților umane de înfățișare „nedezvoltată" pe care printre cei dintîi le întrezărise odinioară Klaatsch, fără de a le fi dat vreo explicație. Ne găsim aici în fața unor observații de o deosebită importanță, peste care nici o cercetare nu mai poate să treacă indiferentă. Bolk, neîndoios un genial anatom, excepțional dotat pentru observație, nu se menține însă în cadrul strict al examinării faptelor; el aspiră frenetic spre teoretizare, dar, ca teoretician, Bolk se dovedește a fi cu totul incapabil de a ieși din anume obișnuințe proprii biologului care gîndește aproape „medical" chiar și atunci cînd îi incumbă sarcina de a se ridica pe un plan mai filozofic. Teoria sa cu privire la antropogeneză este, pentru sentimentul nostru, atît de incredibilă, încît din capul locului ne simțim obligați a bănui că undeva în aceste speculații teoretice s-au furișat ipoteze insuficient controlate. La atare născociri fantezist-medicale ar putea adera numai o mentalitate grav atinsă de deformații profesionale. Nu e tocmai greu să dăm de urma presupunerilor ce s-au strecurat fără de nici o justificare în toată această curioasă alcătuire teoretică.

Una dintre supozițiile susceptibile de a fi bănuite de inconsistență se referă la strămoșii primordiali ai omului, despre care se susține că ar fi avut și ei toate particularitățile primitive ca și omul actual, dar numai în răstimpul unei scurte durate a vieții lor fetale, ca niște condiții pasagere. Strămoșii primordiali ai omului ar fi desfășurat deci după fazele lor fetale particularități mai *„specializate"* decît sunt cele ale omului actual.

Evident, dacă privim procesul ce a dus la omul actual astfel, va trebui să admitem că în constituția strămoșilor primari a intervenit un specific factor de „fetalizare“, de „retardare“, care ar permite, la urma urmelor, să fie imaginat ca fiind de natură endocrină. Spre a te opri la o asemenea concluzie, ar fi fost însă necesar să se examineze în prealabil dacă într-adevăr ființe mai „specializate“ sub raport *organic* decît omul actual pot sau nu să figureze printre strămoșii omului!

O a doua presupunere ce și-a făcut loc pe căi piezișe în teoria lui Bolk este aceasta: omul s-ar reduce în ansamblul său, sub raport anatomic-fiziologic, exclusiv la particularitățile mai „nedezvoltate“ în asemănare cu particularitățile echivalente ale antropoidelor. Bolk susține cu toată hotărîrea că ceea ce este *specific* uman sub un unghi biologic în comparație cu antropoidele reprezintă particularități fetale definitive ca atare. Or, nouă ni se pare că tocmai aici, într-o asemenea presupunere cu totul insuficient verificată, urmează să căutăm eroarea fundamentală de care s-a făcut vinovat naturalistul olandez. Ce dificultăți s-ar pune de-a curmezișul teoriei lui Bolk dacă s-ar arăta că omul se deosebește de antropoide și printr-o seamă de structuri și particularități ce marchează un nivel de organizare mult superior? În cazul acesta, ipoteza factorului retardant de natură endocrină ce ar interveni în evoluția omului ar cădea, căci este învederat lucru că un asemenea factor ar trebui să influențeze *toate* particularitățile umane, ceea ce ar zădărnici realizarea nivelului de organizare superior omului. E clar că teoria lui Bolk, potrivit căreia omul ar fi doar un fetus de maimuță maturizat ca atare, stă sau se anulează concomitent cu cele două supoziții relevate mai înainte. Mai tîrziu, cînd vom încerca să lămurim mănunchiul de particularități „nediferențiate“, „nespecializate“ ale omului, se va vedea de ce ținem așa de mult să punem chiar de pe-acum o barieră între stările faptice descoperite de Bolk și „teoria“ sa, în fața căreia nu ne putem suprima sentimentul că rămîne o teorie construită într-o perspectivă de ochean deformat, o teorie caricaturală.

În lumina teoriei sale ontogenetice de „fetalizare" a formelor umane, Bolk consideră așadar toate particularitățile specific umane drept „embrionare", în asemănare cu particularitățile echivalente la antropoide. Alți naturaliști care, fie pe urmele lui Bolk, fie independent de el, s-au ocupat cu aceste particularități, și anume majoritatea lor în perspectivă *filogenetică*, înclină să socotească aceste particularități ca „primitivisme". În dorința de a completa informațiile cu privire la cercetările ce au urmat pe aceeași linie, vom adăuga că în ultimele două–trei decenii cunoștințele au fost mult amplificate. Nu este cazul de a intra prea mult în detalii și nici de a preciza contribuția personală a diferiților naturaliști la îmbogățirea cunoștințelor în conexiune cu problema ce se pune; menționăm însă cîteva nume mai importante de naturaliști care au lucrat și s-au ostenit în această direcție: Mijsberg, Westenhöfer, Naef-Zürich, Adloff, Osborn, Frechkop, Schindewolf, Werth, Graser etc.

Ce alte descoperiri au făcut acești naturaliști cu privire la „primitivismele" omului? Relevăm cîteva rezultate ale cercetărilor în această direcție, efectuate cu o grijă și cu o atenție mereu sporite.

Se știe că la mamifere partea craniană și partea feții stau în raport de inversă proporționalitate. Cu cît e mai dezvoltată cutia craniană, păstrătoarea creierului, cu atît mai redusă apare proeminența feții. La antropoide, botul e încă deosebit de masiv în comparație cu partea cerebrală. La om, fața rămîne oarecum retrasă sub cavitatea cerebrală. În legătură cu această situație, este de relevat un amănunt simptomatic: în general, mamiferele manifestă în fazele embriologice, cît privește proporția dintre cutia craniană și față, indici mai apropiați de ai omului și că indicii ce se găsesc la aceleași mamifere *adulte* se distanțează apoi față de ai omului. De unde ar urma că proporția în chestiune la om reprezintă o stare mai „primitivă" decît proporțiile ce se constată asupra celorlalte mamifere adulte.

Un alt amănunt: se știe că dinții au la om o poziție verticală, indiferent că e vorba de forme adulte sau embrionare. La

celelalte mamifere adulte, poziția dinților e piezișă, cîtă vreme în faze embriologice dinții lor se cracterizează prin poziția *verticală*, ca la omul adult. Omul ar conserva deci o poziție a dinților care este, filogenetic, mai *primitivă*.

Dar mai sunt și alte fapte puse recent în lumină în legătură cu problema primitivismelor umane. Se știe bunăoară că maxilarul uman are formă de potcoavă, în timp ce la antropoide el se alungește. Deosebit de simptomatic rămîne faptul că maxilarul în formă de potcoavă îl regăsim la semimaimuțe, ceea ce ar constitui o dovadă că maxilarul-potcoavă al omului reprezintă o formă mai primitivă decît maxilarul alungit al antropoidelor.

O altă particularitate primitivă la om ar fi lipsa diastemei dintre canini și premolari. Prezența diastemei e atestată la toate antropoidele (diastema se produce cînd caninii se transformă în colți sfîșietori).

La om, premolarii dinapoia caninilor au două vîrfuri asemenea molarilor, ceea ce reprezintă o particularitate mai primitivă decît este vîrful unic la premolarii antropoidelor, premolari ce s-au specializat la fel cu caninii acestora.

Tot în legătură cu problema filogenetică a dinților, s-a mai descoperit că nonproeminența caninilor, caracteristică omului, este o particularitate ce se găsește și la cele mai inferioare mamifere placentare, la *insectivore*, ceea ce ar îngădui o interpretare în sensul că nonproeminența caninilor la om ar fi un primitivism. Este știut cît a dat de gîndit evoluționiștilor clasici tocmai acest fenomen al nonproeminenței caninilor la om! Darwin explica acest fenomen printr-un proces de „reducție“ sau de „adaptare secundară“ consecvent faptului că omul s-ar fi civilizat, recurgînd la ustensile tehnice — ceea ce ar fi făcut de prisos proeminența caninilor. Dar nu mai departe decît Spencer a întrezărit dificultățile chestiunii.[1] El se îndîrjește să arate nonsensul unei explicații a acestui fenomen prin „selecție“ naturală“. La rîndul său, Spencer încerca să lămurească fenomenul recurgînd la factorul lamarckian, la posibilitatea de transmitere prin ereditate a unei funcții do-

[1] Herbert Spencer, *Principes de Biologie*, Paris, 1877, p. 552.

bîndite! Ar fi vorba, după părerea lui Spencer, despre diminuarea gradată a unei funcții în urma dispariției din viața omului a unor obiceiuri sălbatice. Date fiind însă toate incertitudinile în care plutește încă „factorul lamarckian“, nu ni se pare nelaloc să ne întrebăm dacă fenomenul nu ar putea să fie mai just prezentat ca un primitivism.

Cît privește extremitățile cu cinci degete ale omului, o seamă de naturaliști înclină tot mai mult să le privească drept o particularitate foarte primitivă, aceasta din motivul că încă în paleozoic s-a putut constata existența foarte răspîndită a unor vertebrate de uscat, înzestrate cu extremități cu cinci degete, întîiul opozabil. S-ar putea susține într-o atare ordine de idei că la mamiferele primate s-au păstrat aceste extremități față de care, bunăoară, lopețile de scormonit ale sobolului, sau aripa liliacului, sau laba leului, sau copita calului reprezintă organe evident mai „evoluate“ sub raportul *specializării* organice.

O altă curioasă primitivitate proprie ființei umane a fost relevată asupra unei etape din procesele ei embriologice. Un cercetător a examinat embrioni umani foarte tineri, găsind că aceștia trec printr-o foarte clară fază de gastrulație, fază care la celelalte mamifere apare ștearsă pînă la nerecunoaștere. De reținut ar fi că în embriologia umană faza de gastrulație se manifestă cu o claritate plastică, cum o întîlnim doar la *Amphioxus*, vertebratul cel mai inferior.

Nu puteam lăsa nemenționate observațiile ce le făcea odinioară Mijsberg, un alt naturalist olandez, tocmai în anii cînd Bolk își anunța descoperirile. Pe urmele lui Bolk, Mijsberg descoperea și el unele structuri, forme umane de-o înfățișare mai „embrionară“ decît este aceea a echivalențelor la antropoide, astfel: conformația rinichilor și un aspect precum acela al lui *penis pendulus* la om.[1]

---

[1] În expunerea foarte sumară a rezultatelor cercetărilor într-un sector atît de puțin cunoscut biologiei, ne-am limitat la indicarea principalelor date. Ampla literatură de specialitate în legătură cu problema primitivismelor umane se găsește larg dezbătută în studiul de mari proporții *Der Mensch* (Arnold Gehlen, 1940) care, în condițiile precare de informare și de cercetare științifică ale anilor de război, ne-a fost și nouă de un deosebit folos.

Cei mai mulți dintre naturaliștii care au studiat aceste particularități umane ajung la concluzia că omul nu poate să descindă dintr-un tip antropoid. Dar despre aceasta mai la vale.

Va recunoaște oricine, după datele ce s-au perindat pe dinaintea noastră, că materialul destinat a dovedi că omul conservă în structura sa și în forma sa o seamă de particularități mai primitive nu numai decît ale antropoidelor, dar uneori și decît ale tuturor celorlalte mamifere, sau în unele cazuri poate chiar decît ale reptilelor, este impresionant. Să nu pierdem din vedere apoi nici împrejurarea că acest cîmp de cercetări ne mai rezervă desigur și alte surprize. Explorările întreprinse pînă acum pe această arie nu ni se par exhaustive. Ideea că ființa cea mai înalt și mai complex organizată, care este omul, ar conserva în alcătuirea ei și unele „primitivisme" din care alte ființe, inferioare omului ca nivel de organizare, au ieșit de mult își are neapărat paradoxia ei. Numai așa se înțelege de altmintrelea de ce naturaliștii au parvenit atît de anevoios la cercetări de atare natură.

Oricum, nici știința, nici filozofia nu-și mai pot de-acum îngădui ignorarea atîtor fapte numai pentru motivul că ele incomodează felul de a vedea al unor doctrinari care au uitat prea repede arta autorevizuirilor. Vom căuta în cele ce urmează pe de o parte să examinăm încercările făcute de unii teoreticieni de a lămuri această stare paradoxală; vom căuta pe de altă parte să dovedim insuficiența explicațiilor propuse și totodată să arătăm care ar fi, față de situația dată, ipoteza cea mai plauzibilă ce s-ar putea emite în cadrul teoretic desfășurat în primele capitole ale acestui studiu.

O NOUĂ LĂMURIRE

Naturaliștii care, ținînd seama de particularitățile de o înfățișare „primitivă" ale speciei umane, refuză actualmente teoria după care omul descinde dintr-un presupus tip antropoid nu reprezintă cazuri izolate în gîndirea științifică de

astăzi. Ei alcătuiesc, așa zicînd, o falangă angajată în cercetări îndrumate toate în același sens, iar faptele puse în lumină din partea lor servesc drept pretext pentru lansarea celor mai varii idei cu privire la originea, vechimea și natura ființei umane.

Notăm că unele particularități umane, dintre cele atît de paradoxale care astăzi dau așa de mult de gîndit naturaliștilor și filozofilor, au fost remarcate mai demult chiar din partea evoluționiștilor clasici. O atare particularitate ar fi de exemplu nonproeminența caninilor la om. Dar biologia mai veche, călăuzită de ideea justă, în ansamblul ei, a evoluției, lucra totuși cu un material uneori numai grosolan elaborat, înclina să explice acest fenomen ca rezultat al unui proces de „reducție" ce ar fi intervenit concomitent cu trecerea preomului sălbatic de la o viață arboricolă la viața terestră și în condiții de civilizație a omului. Cam aceasta este în general tendința biologiei curente de a interpreta particularitățile umane în discuție, cu toate că în cele mai multe cazuri explicația prin acomodări secundare sau prin „reducție" prezintă dificultăți insurmontabile. A susține că la om caninii-colți s-au diminuat din momentul cînd el a născocit cuțitul fiindcă el nu mai avea nevoie de colți sfîșietori este naiv și numai pentru o fantezie excesivă, o conjectură plauzibilă. Ce ne facem însă cu toate celelalte particularități de care ne-am ocupat și față de care soluția prin pretinse procese de „reducție" se demască drept mijloc din cele mai facile de a eluda datele problemei? Să recunoaștem că ochiul experților a avut timp de decenii răgazul necesar de a deveni un organ de precizie ce înregistrează aspecte pe care naturaliștii de acum o sută de ani nu le sesizau. Iar experții cei mai autorizați a se pronunța ne spun că în aceste aspecte e vorba despre conformații acuzat „embrionare" sau „primitive", iar nu despre simple imitații secundare ale unor stări rudimentare.

Explicației prin procese de „reducție", secundare față de linia mare a evoluției, i se opun în fiecare caz o seamă de argumente concrete. Într-o desfășurare mai pe îndelete a acestor mărturii nu ne vom putea lansa aici, căci aceasta ar însemna să rezumăm zecile de studii ale naturaliștilor ce și-au dedicat mulți ani de muncă observației și interpretării cutărei sau cută-

rei particularități umane. Ne mulțumim în privința aceasta să trimitem pe cititori la cele mai importante studii din literatura de specialitate.[1] Se mai cere apoi să ținem seama în orice critică a explicației prin „reducție" și de unele considerații generale. Una din aceste considerații generale ar fi următoarea: există fără îndoială în evoluția vieții pe pămînt și foarte frecvente procese de „reducție", dar prin atare procese nu se ajunge niciodată la alcătuiri acuzat „embrionare" sau „primitive" cum sunt cele din discuție, ci cel mult la vagi îngînări, la simulacre foarte aproximative ale unor conformații arhaice, la îngînări care la cel dintîi examen mai atent se descoperă ca primitivisme neautentice. Or, legea lui Dollo, care stabilește ireversibilitatea evoluției, interzice explicarea prin procese de „reducție" a conformațiilor învederat embrionare sau primitive. O altă împrejurare ce de asemenea ne obligă la oarecare rezervă față de explicația prin „reducție" este aceea că materialul informativ cu privire la particularitățile arhaice ale omului s-a amplificat enorm în timpul din urmă, avînd toate șansele de a spori și de aici înainte.

Problema „primitivismelor" umane asupra căreia ne-am oprit, trebuie socotită astfel cel puțin ca o problemă *deschisă*.

---

[1] Mijsberg, *Über den Bau des Urogenitalapparates bei den männlichen Primaten*, Kgl. Akad. d. Wissenschaften Verlag, Amsterdam, 1923.

Westenhöfer, *Das Problem der Menschenwerdung*, 1935.

Naef-Zürich, *Die Naturwissenschaften*, 1926, pp. 89, 445. 472.

Adloff, *Einige besondere Bildungen an den Zähnen des Menschen und ihre Bedeutung für die Vorgeschichte*, Anatom. Anzeiger, 1924, p. 58.

Osborn, *Fundamental Discoveries of the Last Decade in Human Evolution*, New York Academy of Medicine, April, 1927; *Recent Discussion Relative to the Origin and Antiquity of Man*, American Philosophical Society, 1927; *Recent Discussion in Human Evolution*, Medical Society of the County of Kings, 1927.

Frechkop, *Bulletin du Musée Royal d'Histoire naturelle de Belgique*, 1937, nn. XXI și XXII.

Schindewolf, *Das Problem der Menschwerdung, ein paläontologischer Lösungsversuch*, Jahrbuch der preussischem geologischen Landesanstalt, 49, 1928.

Werth, *Zeitschrift für Säugetierkunde*, 12, 1937.

Grasser, *Forschungen und Fortschritte*, 10, 1931.

Această problemă interesează deopotrivă știința și filozofia. Noi înșine o socotim drept cea mai importantă problemă a antropologiei biologice în momentul de față. Uzînd în punerea problemei de un material de informație dat, sperăm să putem aduce unele contribuții personale, cel puțin cît privește soluționarea ei.

Mai înainte de a ne dezvolta părerile în această chestiune, e cazul să arătăm interpretările și concluziile la care s-au oprit naturaliștii și filozofii ce s-au ocupat mai de aproape cu toată această paradoxală stare de lucruri. Concluziile cele mai îndrăznețe au fost emise din partea olandezului Bolk. Marele anatom prezintă particularitățile biologice specifice ale omului pur și simplu ca însușiri rămase în fază „embrionară". Omul ar fi, în asemănare cu antropoidele, produsul unei „fetalizări". Bolk nu neagă așadar descendența omului dintr-un tip antropoid, dar vede altfel acest proces decît îl vedeau evoluționiștii clasici. Cîtă vreme evoluționiștii clasici susțineau în acest punct o reală evoluție progresivă (cu unele readaptări regresive), Bolk e de părere că în evoluția omului ar fi intervenit un factor masiv de „retardare" datorită căruia particularități eminamente embrionare la maimuțe se stabilizează în această formă la om. Pe măsură ce omul a evoluat de la forma antropoidă spre forma sa proprie, particularitățile „embrionare" s-au păstrat, accentuîndu-se, definitivîndu-se ca atare. Iar „retardarea" ce ar fi intervenit în evoluția omului, Bolk o atribuie unei modificări în funcționarea sistemului endocrin al acestuia.

Teoria lui Bolk a produs o justificată uimire printre naturaliști acum vreo douăzeci de ani. Datorită formei caricaturale în care a fost expusă, teoria lui Bolk repugnă imaginației într-atît că a fost destul de repede dată uitării. Recent, un filozof de seamă, Arnold Gehlen, discutînd ideile lui Bolk în legătură cu ființa umană, pledează din nou în favoarea lor. Gehlen declară că, în lipsa unei teorii mai acceptabile, teoria lui Bolk ar fi deocamdată totuși cea mai recomandabilă[1] și că

[1] Arnold Gehlen, *op. cit.*, ed. cit., p. 104

n-ar fi cazul să ne speriem de formularea ei drastică, deoarece ar fi vorba aici numai despre o expresie „pointată". Desigur că în chestiuni științifice nu e prea oportun să ne lăsăm conduși de sentimente. Știm prea bine acest lucru și nu ne-am gîndit nici un moment să depreciem o teorie îndrumați de prejudecăți sentimentale. Dacă din partea noastră vom lua o atitudine cu totul negativă față de teoria lui Bolk, nu este din pricina unei „pointe". Există suficiente motive de natură obiectivă ce ne determină să respingem teoria.

Recunoaștem că în favoarea ideilor lui Bolk se pot cita ca mărturie anume particularități umane pe care la rîndul nostru și noi suntem dispuși să le socotim drept „primitivisme". Dar teoria lui Bolk debordează faptele, și întrebarea ce se pune este dacă particularitățile umane în chestiune nu permit să fie interpretate și în alt sens, și anume în sensul unor idei de ansamblu asupra evoluției care nu cer neapărat ipoteze suplimentare ad-hoc și atît de artificioase cum sunt cele ale lui Bolk. Care sînt obiecțiile ce s-ar putea ridica împotriva „teoriei" lui Bolk?

Bolk recurge la explicația „particularităților" de aspect „embrionar" ale omului, la un factor retardant care ar putea să fie de natură endocrină. Să ne întrebăm, față de o asemenea teză, ce amploare poate avea în eficiența sa asupra evoluției umane un factor retardant de natură endocrină? Răspunsul la această întrebare este unul singur: omul ar trebui să îndure efectul unui asemenea factor retardant în *totalitatea* ființei sale. Se pare că Bolk însuși a gîndit așa. Omul ar fi, în toată complexitatea ființei sale, un fetus de maimuță maturizat ca atare. Afirmație pe cît de riscantă, pe atît de gratuită, căci din punctul de vedere al datelor obiective nimic nu ne îndreptățește de a face enunțuri despre om ca „tot", atunci cînd în discuție sînt doar o *seamă* de particularități ale sale. Observația empirică nu ne îndrituiește deocamdată să efectuăm saltul de la un număr, oricît de considerabil ar fi el, de „particularități" la ansamblul ființei umane. Analiza critică a situației oferă șanse și pentru alte ipoteze. S-ar putea ca, în comparație cu maimuțele, omul să aibă o seamă de par-

ticularităţi mai „embrionare", mai „primitive", mai „nespecializate"; în acelaşi timp însă, în comparaţie cu aceleaşi maimuţe, omul ar putea să reprezinte sub alt raport o fiinţă de-un *„nivel de organizare"* nespus mai înalt. Distincţia între evoluţia prin specializare şi evoluţia de nivel ar deschide aici o perspectivă asupra particularităţilor umane, cu totul alta decît este aceea în lumina căreia Bolk şi-a schiţat caricatura teoretică.

O altă obiecţie. Bolk susţine în dreaptă consecvenţă cu ideea retardării de natură endocrină, adică a factorului ce s-ar fi accentuat progresiv în cursul evoluţiei umane, că omul neandertalens poseda dantura completă la o vîrstă mai tînără decît omul actual, devenind astfel mai repede adult. De unde ar urma că în faza sa adultă omul neandertalens ar fi avut o înfăţişare mai „antropoidă" decît o are omul actual! Nu este exclus ca omul neandertalens să se fi caracterizat în faza adultă printr-o conformaţie mai „specializată" decît este aceea a omului actual. Dar ipoteza cu privire la intervenţia tot mai accentuată a factorului de retardare în evoluţia umană s-ar confirma numai dacă s-ar dovedi că omul neandertalens este înaintaşul „direct" al omului actual! Or, tocmai acest lucru nu este încă deloc dovedit. Şi din partea noastră înclinăm mai curînd să credem că toate acele fiinţe mamifere antropoide, hominide sau chiar umane pînă la un punct, care într-un fel sau altul au manifestat forme organice mai „specializate" decît omul actual, nu pot să fie socotite ca înaintaşe *„directe"* pe linie filetică ale omului actual. Vom reveni asupra acestui aspect.

O altă obiecţie de ordin mai general, de care teoria lui Bolk ni se pare susceptibilă, este aceea că în lumina ei omul apare ca o cu totul singulară „excepţie" biologică în procesul evolutiv al vieţii pe pămînt. Dar oricărui spirit care şi-a însuşit odată postulatele ştiinţei îi repugnă divagaţiile în jurul „excepţionalului". O poziţie biologică „excepţională" prin înşişi factorii de principiu pe care îi implică nu poate fi susţinută decît în chip foarte *arbitrar*. Desigur că Arnold Gehlen poate să simpatizeze cu o asemenea teorie, fiindcă el însuşi vede în om o apariţie cu totul „excepţională" în natură chiar sub unghi biologic.

Notăm că Bolk pune problema apariției omului într-un cadru în primul rînd ontogenetic — și numai în al doilea rînd filogenetic. Ceilalți naturaliști, care la rîndul lor au luat în considerare „teoretică“ particularitățile de care am apucat să ne ocupăm, ale omului, privesc situația iarăși mai mult în perspectivă filogenetică. Care sunt ipotezele pe care acești naturaliști le propun în legătură cu particularitățile descrise și analizate în cadrul unor discipline comparate și cu atîta lux de documentație în răstimpul celor două–trei decenii din urmă? Naturaliștii la care ne referim și al căror cap de serie rămîne Klaatsch manifestă ferma convingere că omul are o vechime mult mai mare decît aceea ce i-o atribuie evoluționismul clasic. (Indiferent de vechimea fosilelor ce realmente au fost scoase la lumină pînă acum.) Un Dacqué în mai multe studii, precum *Urwelt, Sage und Menschheit* (1928), și un Westenhöfer în lucrarea *Das Problem der Menschenwerdung*“ (1935) imaginează o linie de evoluție umană separată, deosebită de a animalelor, și care ar începe o dată cu ridicarea pe două picioare a amfibiilor în paleozoic. Iar Adloff (1931, 1938), mai moderat întrucîtva, închipuie o linie filetică specific umană pînă adînc în terțiar, o linie ce n-ar fi trecut niciodată prin forme antropoide. Acești autori, prelungind considerabil linia filetică umană în trecut, înclină a crede că mamiferele, și îndeosebi antropoidele, s-ar fi desprins pe rînd, căzînd oarecum de pe linia filetică umană, încît s-ar putea ca nu omul să descindă dintr-un tip de maimuță, ci mai curînd maimuțele din forme umane.

O teorie cel puțin ciudată, propune Schindewolf, care susține că în ontogeneza antropoidelor formele filogenetice nu apar în ordinea naturală a succesiunii lor, ci într-o ordine inversă; forme filogenetice mai tardive ar apărea în fazele de copilărie ale antropoidelor și forme filogenetice mai originare ar apărea în fazele de maturitate sau de bătrînețe ale acestora. Schindewolf numește acest proces „proterogeneză“. În ontogeneza omului, succesiunea aceasta inversă a formelor s-ar îmbina cu cea normală. Evident, interpretarea faptelor biologice duce aici la idei teoretice de-o artificiabilitate intolera-

bilă. Aceste teorii sunt produsul unui moment de surpriză. Descoperirea „primitivismelor“ umane s-a rostit cu putere de șoc, și era o împrejurare ce putea într-adevăr să pună în mișcare fantezia naturaliștilor. Toți acești autori atribuie însă o exagerată amploare primitivismelor în chestiune, considerînd că ființa umană ar fi circumscrisă sub raport biologic aproximativ prin aceste particularități. Or, după cum vom încerca să demonstrăm, aceste particularități sunt foarte departe de a alcătui ansamblul ființei umane, încît *„vechimea“* lor constituie cel mult o dovadă pentru vechimea lor, iar nu pentru vechimea omului.

Nevoia de a explica o stare faptică, precum este aceea a particularităților umane „nediferențiate“ în comparație cu ale antropoidelor sau uneori chiar cu ale mamiferelor, a dus așadar la o seamă de teorii antropogenetice. Naturaliștii care se mențin pe linia evoluționismului clasic ar vrea să prezinte particularitățile umane în discuție în măsura în care se ia realmente act de ele, drept rezultat al unor procese de adaptare secundară sau uneori de „regresiune“. Această interpretare nu ține îndeajuns seama de legea lui Dollo care stabilește *ireversibilitatea evoluției.* Atît înfățișarea acuzat *arhaică* a particularităților ce formează obiectul teoretizării cît și legea lui Dollo ridică obstacole de netrecut în calea unei explicații prin procese de „reducție“. Din nefericire, celelalte teorii singularizează pe om, privindu-l ca un caz cu totul „excepțional“ în evoluția vieții pe pămînt. Cercetările sunt amenințate să ajungă astfel într-un grav impas. O stare faptică, și anume aceea a „primitivismelor“, pe care și noi o socotim reală a îndrumat imaginația teoretică a naturaliștilor spre denaturări față de care ne pune în gardă chiar și numai obișnuitul bun-simț. După o privire de ansamblu asupra situației, e cazul să ne întrebăm în ce măsură „primitivismele“ omului s-ar putea lămuri în cadrul teoretic general pe care l-am expus în primele capitole ale studiului de față. Examinînd doctrina evoluționistă ne-am pronunțat asupra ei în sensul că sub anumite laturi ea își așteaptă încă dezvoltarea și corecturile ce le incumbă. Oricare ar fi această dezvoltare și aceste corecturi,

situarea problemei antropogenezei în cadru evoluționist o apreciem ca un bun cîștigat al științei. Omul, ca și toate celelalte făpturi organice, trebuie conceput ca rezultat al unei evoluții, iar această evoluție a putut avea loc cînd încetul cu încetul, cînd prin mutații. Acestea sunt coordonatele în care înțelegem că procedăm la dezvoltarea interioară a doctrinei. Am căutat mai departe, menținîndu-ne în cadrul ideii evoluționiste, să operăm o distincție în termeni de mai mare precizie decît s-a făcut pînă acum între două feluri de procese. Experiența biologică ne consiliază să admitem pe de o parte o evoluție care duce, fie prin etape lente, fie prin mutații, la o progresivă „specializare“ a unuia sau a mai multor organe proprii unei specii de un anume tip constituțional și pe de altă parte o evoluție care prin procese mutaționale, uneori prin salturi radicale, răzbate de la tipuri constituționale de nivel inferior la tipuri de organizare de nivel mereu superior. Pentru a spori vizibilitatea acestei distincții de care urmează să ne ținem ca de un fir roșu în studiul nostru, am formulat un criteriu ce îngăduie o mai certă cuprindere: evoluția prin „specializare“, ce se efectuează de obicei încetul cu încetul, are ca urmare o *particulară „comprimare“* a ambianței în care trăiește o ființă, cîtă vreme evoluția spre niveluri de organizare superioare își găsește deznodămîntul într-o progresivă „dezmărginire“ a ambianței proprii unei ființe. Să mai ținem apoi în vedere tot ce am spus cu privire la relațiile posibile între organism și ambianță. Orice organism se găsește, cît privește însușirile sale constituționale de tip și de specie și cît privește reacțiile sale posibile, cel puțin într-un raport de suficientă armonie față de condițiile cosmice în care trăiește. (Încă o dată: lupta pentru existență a organismului concret cu mediul concret rămîne un principiu de bază. Această luptă ce promovează evoluția, implică însă totdeauna și un raport de armonie strict necesară între organism și ambianță, condiție fără de care nici o ființă n-ar putea să ia lupta cu mediul, fiind din capul locului desființată de ambianța cosmică.) Ce se întîmplă cu organismele angajate într-o evoluție de specializare? Aceste organisme trec, în relația lor cu ambianța, de la

un raport de „suficientă armonie“ tot mai mult spre un raport de „armonie de precizie“. (Acest termen de „armonie de precizie“ se referă iarăși numai la raportul dintre însușiri de *specie* și aspectele *generale* ale ambianței; în concret, nici această armonie de precizie nu anulează lupta pentru existență a organismului *individual* cu mediul în care el se găsește *hic et nunc*.) Evoluția prin specializare organică poate să fie circumscrisă și ca o evoluție prin progresivă „adaptare“, deși „adaptabilitatea“ e demascată actualmente ca un termen încărcat cu prea multe echivocuri. (Amintim numai că după opinia lui Lamarck există o „adaptare“ directă, fie prin influența nemijlocită a ambianței asupra organismelor, fie prin exercițiul sau nonexercițiul funcțiilor acestora, cîtă vreme după opinia lui Darwin ar exista o adaptare numai în sens indirect și care s-ar datora selecției naturale.) Vorbind despre „adaptare“, ar fi poate mai potrivit să golim termenul de toate subînțelesurile teoretice și să designăm prin acest proces numai trecerea unui organism de la o stare de „suficientă armonie“ la o stare de „armonie de precizie“ în raport cu ambianța. „Adaptarea“, privită astfel, este un proces identic cu evoluția prin specializare care, precum am subliniat, duce la o particulară comprimare a ambianței în care trăiește ființa. În dorința de a evita circumscrierile prea lungi, foarte anevoioase într-o discuție, vom denumi de acum încolo acest proces sau mod evolutiv *„evoluție orizontală“*. Se va vedea din schema cu care ilustrăm situația că expresia se impune prin economia ei.

Al doilea mod evolutiv, care rămîne de altfel mult mai important pentru desfășurarea structurilor și formelor biologice pămîntești, dă ca rezultat organizări de niveluri tot mai înalte, adică mereu superioare tipuri constituționale de ansamblu. Ființele angajate într-o asemenea evoluție nu trec de la o stare de „suficientă armonie“ în raport cu ambianța lor la o stare de „armonie de precizie“, ci de la o stare de „suficientă armonie“ în raport cu o anume ambianță la o stare de „suficientă armonie“ în raport cu o ambianță dezmărginită, adică mai largă și mai complexă în același timp decît ambianța anterioară. Vom recurge de acum încolo și pentru designarea aces-

tui mod evolutiv la un termen mai sumar: acesta este *„evoluția verticală"*. Am stabilit cele două moduri evolutive pe temei de analiză directă a situației și pe un plan oarecum pur descriptiv. Asupra factorilor care promovează sau care sunt implicați în evoluția vieții sub oricare din modurile ei, știința s-a exprimat în general în sensul arătat de noi în primele capitole ale studiului de față. Cît privește chestiunea evoluției de nivel și a evoluției prin specializare, pe care unii biologi o indică și pe care căutăm s-o definim mai de aproape, aceasta este sub unghi științific o problemă *deschisă*. De-a lungul studiului de față, încercăm să delimităm și să precizăm termenii problemei; de asemenea, să aducem unele lămuriri și să emitem unele ipoteze în legătură cu ea, fără de a le socoti însă exhaustive. Avem certitudinea că alți cercetători, de azi sau de mîine, își vor rosti și ei cuvîntul, corectînd sau completînd ceea ce s-a putut spune pînă în prezent despre această foarte complexă chestiune.

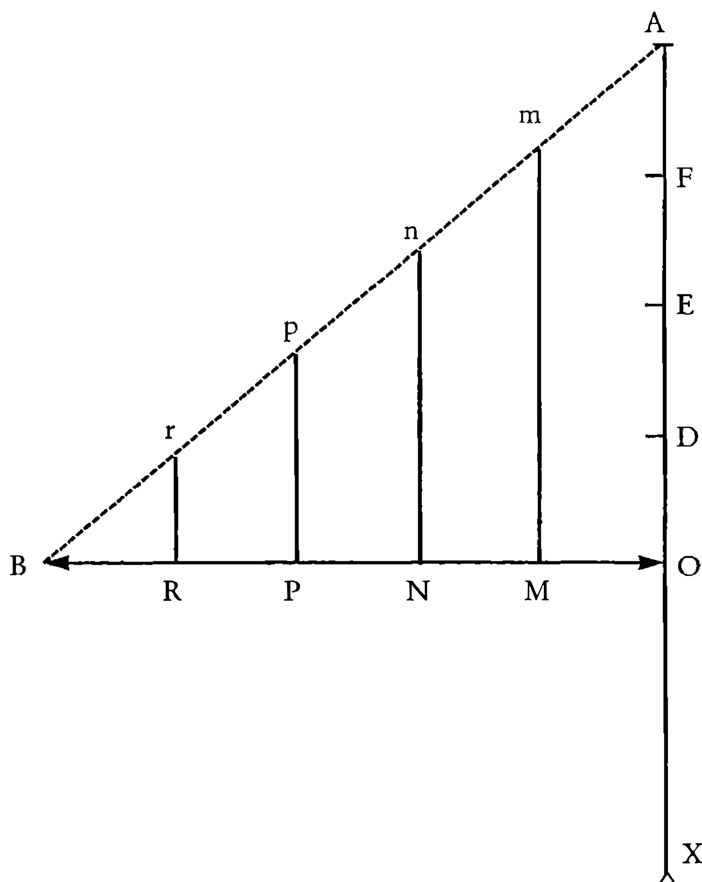
După aceste cîteva lămuriri, vom căuta să facem un pas mai departe. O întrebare ne aține drumul: *Cum* se comportă viața sub cele două moduri evolutive ale ei, vertical și orizontal? Pentru redarea cît mai plastică a stărilor de fapt, adică pentru punerea în lumină cît mai vie a lui „cum", ne permitem a face uz, cum se întîmplă de altfel în toate științele, chiar și în fizică, mai frecvent decît se recunoaște, de perspectiva lui „ca și cum". În evoluția orizontală, adică în procesul de specializare a structurilor și formelor ei, viața se comportă „ca și cum" ar *„tinde"* să se *adapteze* la condiții tot mai precise ale ambianței, cu eliminarea unora și reliefarea celorlalte. Fie că vorbesc metaforic, fie că aspiră la mai mult, clasicii evoluționismului vorbesc la fiecare pas despre *tendința adaptativă* a vieții în raport cu ambianța. Ba acest aspect este cu precădere, sau chiar exclusiv, pus în lumină ca trăsătură fundamentală a vieții. Am văzut însă cît de unilaterală rămîne o asemenea vedere asupra vieții. Noi am reperat și o altă trăsătură de temei a vieții, aceea a evoluției verticale sau de nivel. De aici a doua întrebare a noastră: *Cum* se comportă viața în procesele de evoluție verticală? În dorința, dacă nu de a da lămuriri

mai comprehensive, cel puțin de a le pregăti, ne vom formula răspunsul în aceeași perspectivă a lui „ca și cum". În evoluția verticală, proces prin care se realizează niveluri de organizare tot mai înalte, viața, păstrîndu-se permanent în raporturi doar de „suficientă armonie" cu ambianțe din ce în ce mai dezmărginite, se comportă „ca și cum" ar fi dominată de o anume sfială sau de o anume rezervă cît privește adaptarea fățișă și, concomitent, de tendința de a alcătui sisteme organice relativ tot mai autonome față de condițiile cosmice. În perspectiva lui „ca și cum" ne este așadar îngăduit să vorbim despre două tendințe cvasipolare ale vieții: una ar fi tendința adaptativă și alta sfiala adaptativă ca revers al aspirației spre sisteme de organizare tot mai înalte și de o autonomie tot mai accentuată.

Dacă privim toate formele vieții în ansamblul lor — cele dispărute din alte ere geologice și cele actuale deopotrivă, ca rezultat al evoluției —, e de presupus că evoluția verticală și evoluția orizontală, întîia cu caracteristica ei fecunditate formală însoțită de-o anume sfială adaptativă, a doua cu tendința ei acuzat adaptativă, intră în acțiune alternativ, încît efectele lor se suprapun. Urmează să arătăm schematic cum se realizează această suprapunere de efecte, căci experiența biologică și conjecturile teoretice ne oferă suficiente motive de a crede că evoluția verticală și evoluția orizontală se condiționează pînă la un punct reciproc cît privește posibilitățile și limitele lor.

Acțiunea alternantă, cu efecte ce se suprapun ale evoluției verticale și ale evoluției orizontale, poate fi reprezentată schematic astfel:

Linia X–O–A reprezintă o „evoluție verticală". În punctul O începe și o „evoluție orizontală" (O–B) care trece prin punctele M, N, P, R. Pe linia X–O–A se creează pe rînd tipuri constituționale de nivel tot mai înalt (O, D, E, F, A). Pe linia O–B se ajunge la o progresivă „specializare" a unui organ sau a mai multora, ceea ce echivalează cu o „adaptare" fățișă a organismului la anume condiții externe. De fapt, precum rezultă chiar din logica schemei, o evoluție orizontală poate lua ființă numai dintr-un punct situat pe linia unei



evoluții verticale. O evoluție orizontală străbate și ea diverse faze de profiluri tot mai caracterizate ca atare, ajungînd în cele din urmă la un punct terminus (B) dincolo de care orice nouă „specializare“ încetează de a mai reprezenta o adaptare plină de sens, devenind un balast (a se vedea hipermorfiile). Ceea ce s-ar putea deduce (teoretic) din schemă este că și de la diverse puncte ale evoluției orizontale (O, M, N, P, R) pot să pornească procese de evoluție verticală (M–m, N–n, P–p, R–r); aceste procese verticale nu vor ajunge în nici un caz pînă la nivelul A al liniei verticale inițiale din care s-a desprins linia

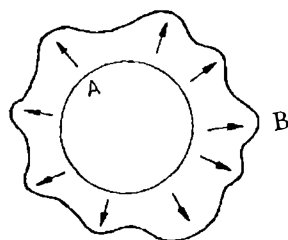
orizontală O–B. Nu ne putem sustrage sugestiei că plafonurile pînă la care pot să ajungă procesele de evoluție verticală ce pornesc din diverse puncte ale unei linii orizontale trebuie să fie cu atît mai joase cu cît punctele din care ele purced sunt mai aproape de punctul terminus al liniei orizontale de bază. Sau, cu alte cuvinte: o evoluție biologică prin specializare coboară plafonul evoluțiilor biologice verticale posibile pe baza ei cu atît mai mult cu cît ea este mai avansată. Una din concluziile ce s-ar desprinde din eventuala confirmare a acestei ipoteze ar fi aceea că o „specializare“ completă sau o supraspecializare zădărnicește orice nouă evoluție verticală. Situația asupra căreia ne proiectăm ipoteza o putem cuprinde în termeni și mai geometrici. Dacă imaginăm o evoluție verticală și o ramificație orizontală a ei ca două linii formînd un unghi drept, atunci plafonurile proceselor verticale posibile pe baza liniei orizontale zac pe ipotenuza (A–B) ce transformă unghiul drept într-un triunghi. Care ar fi principalele aspecte ale unei atare situații? Să observăm mai întîi că pe linia X–O–D–E–F–A evoluția verticală nu alternează cu evoluția orizontală. Să reținem un al doilea aspect: pe zigzagul X–O–M–m, evoluția verticală alternează cu evoluția orizontală. Și un al treilea aspect: din punctul B al orizontalei ce pornește din O nu mai este cu putință nici o evoluție verticală. Toate aceste momente, ca și substanța din care ele se aleg, sunt susceptibile, precum s-a văzut, de o formulare cu înfățișare de „lege“. Firește că o asemenea „lege“ nu poate avea în faza actuală a cercetărilor decît valoarea unei ipoteze. Se cuvine să mai atragem luarea-aminte, în legătură cu o atare „lege“, că fixarea unor plafonuri biologice nu are neapărat semnificația unei stingeri a fecundității evolutive proprii ființelor vii. Din momentul în care omul, bunăoară, își ajunge plafonul biologic, fecunditatea sa evolutivă nu încetează, ci ia doar o altă direcție, și anume „istorică“ („istorică“, în accepția mai restrînsă a cuvîntului). Din momentul în care o ființă s-a specializat organic pînă la capăt într-o anume direcție, evoluția poate continua sub forma, primejdioasă pentru ea, a hipermorfiilor sau ea poate să îndure „regresiuni“ biologice. Destul de frecventă este și relativa staționare a evoluției bio-

logice; dovadă multele ființe care nu s-au modificat decît prea puțin din paleozoic pînă astăzi. (Pentru a înlesni orientarea cititorilor, notăm că în expunerile ce urmează punctele din care pornesc o evoluție verticală, fie o evoluție orizontală, fie și una și cealaltă prin alternanță, le vom numi „moduri filetice".) De „legea" plafonurilor biologice, care, repetăm, deocamdată pentru noi înșine nu are decît valoarea unei ipoteze, s-ar putea face uz întru lămurirea atîtor probleme încă deschise ale biologiei. Legea ipotetică a plafonurilor biologice în virtutea căreia înălțimea pînă la care se mai poate ridica o evoluție verticală stă în raport invers cu gradul de specializare la care a ajuns o evoluție orizontală de bază, legea ipotetică a plafonurilor biologice în virtutea căreia o evoluție orizontală ajunsă la capăt face cu neputință orice evoluție verticală pe baza ei, legea plafonurilor biologice în virtutea căreia o evoluție verticală poate să ajungă niveluri cu atît mai înalte cu cît e mai puțin deranjată, atinsă sau întreruptă de o evoluție prin specializare — legea aceasta, zicem, lămurește mai bine decît orice *diversitatea imensă* a formelor vieții pe pămînt: S-a arătat de mai multe ori din partea unor naturaliști că diversitatea formelor vieții pe pămînt ar fi mult mai mare decît ar fi necesar ca o consecință a diversităților ambianțelor posibile ale vieții (Goebel). Ceea ce înseamnă că diversitatea imensă a formelor vieții cere o explicație și prin alți factori decît este acela al diversității ambianțelor. Dar un asemenea factor ar putea să fie tocmai legea ipotetică a plafonurilor biologice.

Enunțînd legea ipotetică a plafonurilor biologice, nu am făcut decît să precizăm cu încă un element cadrul teoretic în care vom încerca să dezlegăm problema antropogenetică abordată în studiul de față. Dar pentru o atare întreprindere mai este nevoie și de precizarea prealabilă a unui element teoretic.

Ne întoarcem la „legile mutațiilor", cercetării cărora un De Vries i-a închinat osteneli de-o viață. (Atragem luarea-aminte a cititorilor că De Vries și-a efectuat investigațiile cu privire la „mutații" fără de a face caz de distincția între evoluția verticală și evoluția orizontală.) Una dintre legile formulate de către De Vries este, precum ne amintim, aceea că, prin procesul de mutație, structura, forma, însușirile unei specii s-ar

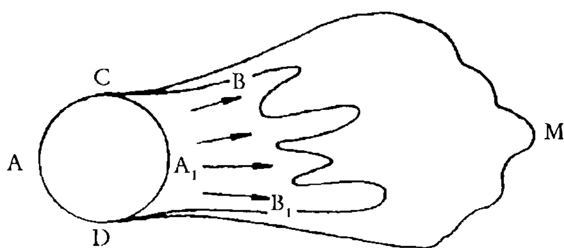
modifica *în toate direcțiile*. Dacă am simboliza specia ce îndură o mutație, printr-un cerc, atunci procesul s-ar realiza exploziv în direcția tuturor razelor cercului.



A — specia care mutează
B — specia nouă

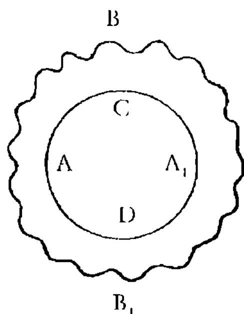
Reamintim că De Vries și-a efectuat observațiile asupra unui material biologic relativ restrîns. El n-a studiat în definitiv decît mutațiile care, după părerea unor naturaliști mai noi, s-au dovedit în majoritate drept reversibile, adică drept mutații instabile care nu reprezintă ceva esențial *nou* în evoluția vieții. Ar mai fi de asemenea de notat că De Vries a atras atenția îndeosebi asupra unor mutații ce reprezintă doar *mici* „salturi", de multe ori accesibile doar observației unui ochi de expert. Din atare documente de-o valoare oricum aproximativă, De Vries nu avea dreptul de a conchide asupra unei „legi" potrivit căreia mutațiile s-ar efectua *în toate direcțiile*, promovînd toate structurile și organele speciei. Aceasta ar fi o latură a chestiunii. O altă latură e următoarea: pentru a putea explica evoluția vieții pe pămînt, trebuie să postulăm de-a lungul erelor geologice o fecunditate mutativă cu totul excepțională și eminamente progresivă. Dar înăuntrul unui asemenea postulat se pune întrebarea dacă pentru mutațiile ce procedează prin *salturi radicale* și de natură *progresivă* mai poate fi valabilă pretinsa „lege" ce prevede că mutațiile ar antrena *toate* structurile și organele unei specii. E de bănuit că nu. Avem anume latitudinea de a presupune că tocmai în mutațiile postulate viața a procedat și procedează cu atît mai „economic", pe de o parte, cu cît, pe de altă parte, particu-

laritățile inedite prin care se declară noua specie sunt obținute prin salturi mai mari. Nu facem decît să enunțăm încă o ipoteză, firește. Ipoteza își va găsi justificarea în posibilitățile ei de aplicare. Pentru a ne putea pronunța asupra ei, trebuie, cu alte cuvinte, s-o vedem mai întîi funcționînd în raport cu empiria. Deocamdată construim o ipoteză. E de presupus că un procedeu biologic, cum ar fi acela indicat prin ipoteza noastră, va interveni îndeosebi în procesele de evoluție verticală ce dau ca rezultat nu numai noi specii, ci și noi tipuri constituționale, superioare niveluri de organizare. Un asemenea proces biologic ar cere o reprezentare simbolică precum urmează:



Există specia reprezentată prin cercul $A-A_1$ și specia de nou tip sau nivel constituțional $A-B-B_1$ care se realizează din specia $A-A_1$ printr-un proces de radicală mutație progresivă. De astă dată, mutația nu modifică toate structurile și organele speciei originare, ci numai majoritatea lor, în sensurile indicate prin săgețile din figură. Noua specie se va deosebi de întîia printr-o serie de particularități, exponente ale unui nivel constituțional mai ridicat, dar va conserva în alcătuirea sa și unele particularități (C–A–D) care formau apanajul speciei originare. Să admitem că alte cîteva mutații radicale se mai efectuează apoi în direcția circumscrisă prin curba A–C–M–D–A. Ultima specie ce va rezulta din aceste procese vă dobîndi un

profil foarte distinct de al celei dintîi, păstrînd însă în constituția sa și o seamă de particularități mai originare sau acuzat „arhaice". Aceasta ar fi una din schemele ce urmează să le reținem. A doua schemă la care trebuie să fim atenți se referă la posibilitățile de evaluare „orizontală" a aceleași specii originare ce figurează ca punct de plecare și în întîia figură. Vom presupune că o seamă de exemplare ale speciei $A-C-A_1-D$ nu evoluează vertical, ci orizontal, prin „specializări", prin adaptări de progresivă precizie.

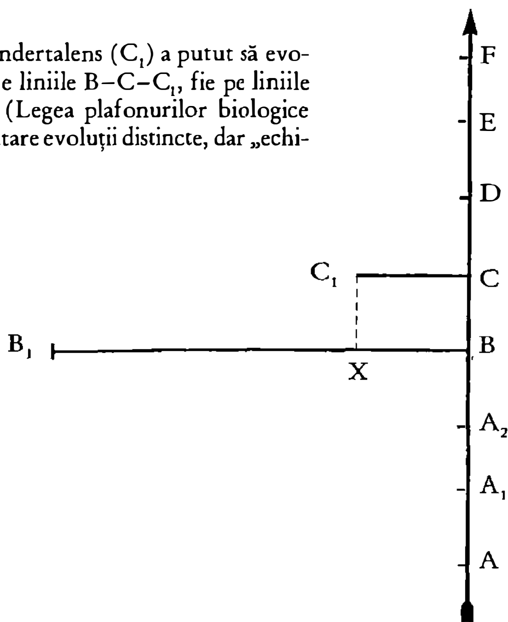


Specia mai nespecializată $A-C-A_1-D$ dă ca rezultat al unei evoluții orizontale specia foarte specializată $B-B_1$. Asemănînd acum specia finală din a doua figură cu specia finală din figura a treia, ambele evoluînd din aceeași specie inițială, descoperim că specia finală din figura a doua, deși superior evoluată, atestă în constituția ei și unele particularități „primitive" (arhaice) pe care specia finală din figura a treia nu le mai posedă.

Stările descrise și evoluțiile lor, divergente prin însăși natura lor, ne oferă unele elemente teoretice cu ajutorul cărora s-ar putea clădi o platformă generală pentru a lămuri problema pusă de „primitivismele" *omului* în comparație cu particularitățile evoluate prin „specializare" ale *antropoidelor*. Prin distincția ce-o operăm în evoluția verticală și evoluția orizontală pe de o parte și printr-o modificare sau limitare a unei pretinse „legi" *mutaționale* propusă de către De Vries, obți-

nem coordonatele necesare în interiorul cărora problema antropogenetică ce ne preocupă își găsește soluția cea mai justă. Legea lui De Vries urmează să fie sau restrînsă, sau transformată în sensul unei paradoxii: speciile rezultînd din evoluții verticale conservă în constituția lor cu atît mai mult și mai vechi „primitivisme" cu cît sunt mai avansate în evoluția lor către niveluri superioare de organizare. Legea lui De Vries prevede prin procesele de mutație prefaceri în toată conformația unei specii. Această pretinsă „lege" ni se pare însă contrazisă de materialul de observație ce-l discutăm în legătură cu problema antropogenetică. Pentru a ieși din impas, se cere fie înlocuirea, fie restrîngerea valabilității acestei „legi" a lui De Vries printr-o formulă care prevede că în „mutațiile *radicale* și *cu adevărat progresiste* viața procedează *paradoxal*, organizînd tipuri constituționale superioare fără de a renunța la toate particularitățile speciei originare. S-ar putea presupune că tocmai mutațiile cele mai radicale se efectuează mai economic, întrucît nu ar duce la o modificare a tuturor structurilor și organelor proprii speciei originare. (Nu vom cerceta în paginile acestui studiu dacă rămîne valabilă numai noua formulă sau și formula lui De Vries. Valabilitatea ambelor formule care și-ar limita reciproc aria de aplicare ni se pare mai probabilă decît valabilitatea exclusivă a uneia dintre ele. Dacă se admite că ambele sunt valabile, atunci ar fi mai indicat să se vorbească, nu despre două „legi", ci despre două „reguli", fiecare de-o eficiență mai mult sau mai puțin restrînsă.)

După lămuririle anterioare nu mai e nevoie de o deosebită perspicacitate pentru a plasa problema antropogenezei în cadrul teoretic cel mai just. Toate elementele teoretice cu care operăm au un caracter general: generală este distincția între evoluția verticală și evoluția orizontală. De caracter general este legea ipotetică a plafonurilor biologice, și trebuie să atribuim cel puțin o largă suficiență regulii mutațiilor radicale potrivit căreia viața realizează noi specii de superioare niveluri de organizare, conservînd în chip paradoxal și anume primitivisme în constituția acestora. Antropogeneza ar putea să fie imaginată schematic astfel:



Omul neandertalens (C_1) a putut să evolueze fie pe liniile B–C–C_1, fie pe liniile B–X–C_1. (Legea plafonurilor biologice ar admite atare evoluții distincte, dar „echivalente".)

Pe linia filetică A–F sunt înregistrate o serie de moduri filetice care reprezintă specii tot mai înalt organizate: A–A_1–A_2–B–C–D–E–F. În punctul B avem latitudinea de a imagina, să zicem, un „primat originar" sau un „prosimian" (în faza actuală a cercetărilor e foarte anevoios să se precizeze punctul unde s-au bifurcat linia umană și linia antropoidelor) care a fost însă în orice caz o ființă înzestrată cu structuri și organe de un aspect foarte „nespecializat". Din punctul B se ramifică prin evoluție orizontală, adică prin diverse „specializări" organice, *antropoidele*; dar din același punct, prin fecunditatea proprie liniei verticale, pornesc o serie de organizări de nivel tot mai înalt care dau în punctul F pe „omul actual", iar în colaterala C, ușor specializată pînă în punctul C_1, să zicem, pe omul neandertalens. Potrivit regulii cu privire la conservarea unor anume primitivisme în constituțiile superior organizate prin mutații radicale, e de presupus că omul actual constituie o mică arhivă de „primitivisme" pe care antro-

poidele le-au depășit prin evoluție orizontală, adică prin diverse „specializări“ organice. Omul actual nu-l putem concepe însă ca fiind constituit în chip apăsat prin „primitivismele“ sale, ci în chip dominant prin toate particularitățile dobîndite prin mutații radicale ce au dus la niveluri de organizare mereu mai înalte, situate pe linia B–F.

Opinia acelor naturaliști care, întemeiați pe primitivismele reale ale omului actual, atribuie o excepțională vechime apariției acestuia, o socotim eronată. Dar tot atît de greșită rămîne și părerea unora că antropoidele ar descinde din forme umane. Ființa „om actual“ este rezultatul, în primul rînd, al unor mutații radicale ce au intervenit între primatul originar sau prosimianul din punctul B și omul actual. Între omul actual și ființa originară din punctul B există fără îndoială o parțială cvasiechivalență, și anume aceea reprezentată prin „primitivismele“ omului actual. Privit sub unghiul acestor „primitivisme“, omul actual e desigur mai aproape de ființa originară (B) decît apar în raport cu aceasta antropoidele actuale care s-au dezvoltat din aceeași ființă (B) prin procese evolutive de „specializare“. Dar ființa originară (B) urmează să o considerăm ca fiind încă foarte departe de „om“, dat fiind, potrivit premiselor, că pentru a ajunge la om a fost nevoie de cîteva mutații radicale pe linie verticală. Naturaliștii care admit o linie „umană“ pînă în faza vertebrate premamiferiene confundă „primitivismele“ omului actual cu *omul actual.* Se poate vorbi firește și despre o linie „umană“ în evoluția vieții pe pămînt, dar această linie de caracter pronunțat „vertical“ nu are nimic de-a face în diversele ei faze cu conformația și ansamblul fizionomic „om“. Această linie „umană“ începe, în definitiv, cu „celula“ *originară* și este linia ce duce de la celula originară, prin ființe pluricelulare nearticulate și apoi articulate, de aici pe urmă prin ființe de tip vertebrat, printr-o serie enormă de mutații radicale, în sens vertical, în cele din urmă la „om“. O asemenea linie poate fi numită „umană“, dar numai acordînd acestui cuvînt un sens „direcțional“, întrucît printre toate liniile filetice ale vieții ea s-a menținut în permanență mai aproape de evoluția verticală pură, care rămîne o

linie „teoretică". Nici una din liniile filetice reale ale vieții de pe pămînt nu a cedat, în multele ei etape, *mai puțin* evoluției orizontale prin specializare decît linia pe care o numim „umană" și care ca atare s-a tot „ales", în sens vertical, din ansamblul divers ramificat al liniilor ce au condus la diversitatea structurală și formală, trecută și prezentă, a biosferei. Omul cu primitivismele sale, ce se păstrează în conformitate cu o regulă paradoxală, eficientă tocmai în procesele de evoluție *verticală*, nu reprezintă așadar o problema biologică „excepțională", cum opinează un Bolk sau un Gehlen. În cadrul evoluției vieții pe pămînt, omul reprezintă doar un caz „liminar" — liminar în două sensuri: liminar mai întîi în înțelesul că linia sa filetică se dovedește a fi cea mai apropiată, printre toate cîte există, de linia verticală pur teoretică, și liminar în sensul că regula paradoxală de care pare condusă evoluția verticală se manifestă în om într-o formă paroxistă. Nu putem vedea însă sub raport *biologic* nimic ce ne-ar putea face să credem că omul ar reprezenta o problemă „excepțională". Toate teoriile ce s-au emis în legătură cu embrionismele sau cu primitivismele omului cad astfel de la sine. Evident, din parte-ne recunoaștem realitatea efectivă a acestor primitivisme. Ele ni se pare autentice și nu numai aparente. Ceea ce înseamnă că explicația acestor particularități ca rezultate ale unor procese de reducție sau de „adaptare secundară" o socotim nelaloc. Recunoaștem autenticitatea primitivismelor, nu suntem însă dispuși a urma pe naturaliștii care socotesc că primitivismele pun o problemă „excepțională" a omului. Primitivismele umane îngăduie o suficientă lămurire într-un cadru teoretic valabil pentru desfășurarea vieții pe pămînt în tot ansamblul ei, cu specificarea suplimentară că omul reprezintă doar un caz liminar de eficiență a modurilor, legilor și regulilor evoluției în general.

Spre a măsura cît mai exact distanța reală ce se intercalează între om și antropoide (actuale și fosile), se impune, credem, s-o privim sub unghiul distincției ce-o facem între evoluția verticală și evoluția orizontală. Fără îndoială că „ambianța", adică condițiile cosmice, fie fizice, fie biologice, țin diversele

organisme sub o anume constrîngere care obligă (fie direct, fie indirect) viața la modificări de structură și formă. Față de presiunea condițiilor externe, viața are, datorită naturii ei intrinseci, posibilitatea de a răspunde pe de o parte printr-o evoluție orizontală ce duce prin progresive specializări, adaptări de la o stare de „suficientă armonie" a organismului în raport cu ambianța cosmică la o stare de „armonie de precizie"; dar tot așa viața are, pe de altă parte, posibilitatea de a răspunde și printr-o evoluție verticală care duce de la o stare de suficientă armonie a organismului în raport cu o anume ambianță la o stare de suficientă armonie în raport cu o ambianță complexă și de volum sporit. Prin întîiul mod evolutiv (orizontal), viața pare să ajungă tot mai mult la o stare de dependență în raport cu ambianța și în cele din urmă chiar în robia ei; prin al doilea mod evolutiv (vertical), viața pare a-și salva relativa ei autonomie și spontaneitate în raport cu ambianța. Prin evoluție orizontală, de specializare organică, de fățișă adaptare, viața ajunge în cele din urmă la structuri și *forme foarte diferențiate* și de armonie de precizie în raport cu ambianța, dar tocmai de aceea anchilozate, nemaleabile, de-o plasticitate anulată. Prin evoluția verticală, viața își afirmă fecunditatea formală, producînd noi și tot mai înalte niveluri de organizare sau tipuri constituționale în raport cu ambianțe tot mai largi și mai complexe. Sensul evolutiv al vieții nu pare deci să fie numai acela de a se „adapta" fățiș la condițiile externe care își exercită continua presiune asupra ei, un proces care, prin progresive specializări organice, s-ar consuma repede și s-ar termina printr-o anchilozare generală a formelor vieții. Sensul evolutiv al vieții rămîne în primul rînd acela al fecundității producătoare de tipuri constituționale mereu superioare; prin acest mod evolutiv, viața își afirmă ființa ei și puterea de a triumfa asupra ambianței, dezmărginind-o.

În mai multe din lucrările noastre apărute cu ani în urmă, am vorbit, în legătură cu procesele de integrare, nu numai ale vieții, ci și ale realității în general, despre moduri *morfologice* și despre moduri *ontologice.* Prin moduri morfologice înțelegem structurile și formele; prin moduri ontologice

înțelegem felul de existență al individuațiilor concrete și al ființelor în raport cu ambianța. Am susținut și continuăm a susține că moduri morfologice există în univers puzderie, cîtă vreme moduri ontologice, principial deosebite, sunt puține. Moduri ontologice, principial distincte între ele, există în univers nu tocmai multe, dar ele sunt cu atît mai decisive și mai semnificative pentru multipla articulație de „nivel“ al realității. E la îndemîna oricui să constate enorma diversitate de structuri și forme pe care în univers le realizează pe de o parte materia anorganică și pe de altă parte viața. Un maximum de structuralizare prilejuită de materia anorganică ni-l oferă cristalele; dar în lume există și atîtea structuri și forme pe care le realizează materia vie: plantele și animalele. Orice individuație aparținînd acestor regnuri sau clase de alcătuiri posedă, fiecare în felul său, și cîte un mod ontologic, adică un mod de a exista în raport cu ambianța. Vom căuta să lămurim puțin situația. Altfel „există“ în raport cu ambianța cristalul decît planta, și iarăși altfel, la rîndul său, animalul, și altfel omul. În comparație, bunăoară, cu individuațiile celorlalte regnuri, cristalul e caracterizat prin unele însușiri ce par a-l face asemenea organismelor: cristalul ia ființă, crește, se împlinește într-o formă, acumulează în sine materie, ciuntit e în stare să-și restaureze pînă la un punct forma; dar pe de altă parte cristalul nu „asimilează“ cu adevărat materia din afară prin procese de metabolism și nu se „reproduce“. În raport cu ambianța, cristalul e capabil exclusiv de reacții fizic determinate de la cauză la efect. Alte însușiri revin vegetalului: planta ia ființă, crește, își împlinește forma, mai plastică decît a cristalului; ea asimilează cu adevărat, se reproduce, se restaurează în anume limite. Acestea ar fi proprietățile ei de structură. În raport cu ambianța, planta își are modul ei cu totul specific: ea e capabilă de a exploata în avantajul ființării ei anume condiții ambiante și e în stare de o serie de reacții pline de sens în raport cu acestea. Dăm un exemplu: stejarul e înzestrat cu o seamă de particularități ce-l fac apt de atîtea reacții juste în raport cu ambianța. Iată bunăoară felul de așezare al frunzelor ce alcătuiesc coroana stejarului. Acest fel nu este

întîmplător, căci coroana are o configurație, frunzele sunt distribuite treptat, încît apa de ploaie curge peste ele ca pe un acoperiș, parcă într-adins făcut ca apa să cadă pe pămînt în cerc, tocmai în regiunile unde, sub humă, ajung capetele rădăcinilor cu care stejarul absoarbe apa. Examenul atent al conformațiilor vegetale descoperă la fiecare pas nenumărate asemenea relații pline de sens între plante și ambianță. (În constatarea acestor raporturi „finaliste“ între plantă și ambianță, n-am emis încă nici o afirmație cu privire la factorii cărora li s-ar datora aceste „finalisme“. Atare „finalisme *de facto*“ constata și Darwin cînd le explica prin „selecție naturală“.)

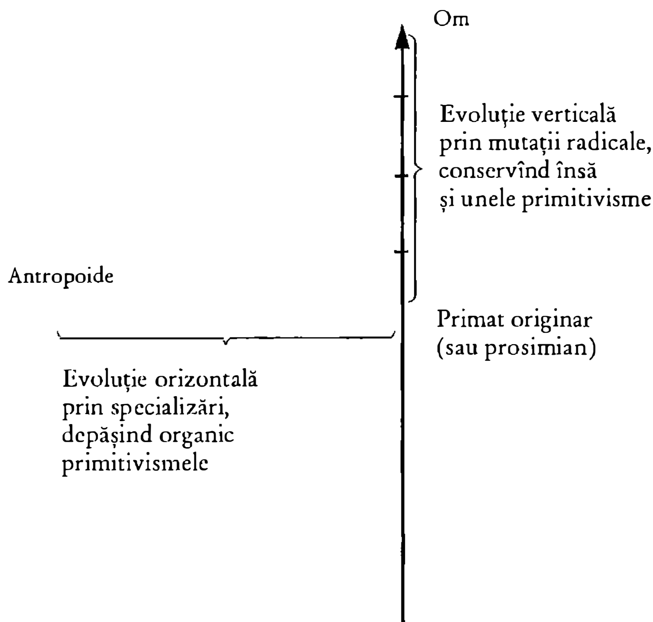
Prin alte particularități de structură și formă și printr-un alt mod ontologic se caracterizează animalul. Nivelul său de organizare structurală și formală este principial circumscris prin modul său ontologic: animalul „există“ totdeauna într-un mediu al său, decupat prin speciale organe de sesizare din ambianța totală în care el trăiește. Ambianța, prin anume momente ale ei, ia semnificație de semnul pe care animalul îl receptează și căruia el îi răspunde prin reacții pline de sens sau „finaliste“, dar „finaliste“ nu numai în raport cu condiții existente ca atare, ci și în raport cu condiții „sesizate“ *ca atare.* Animalul se dovedește capabil de a reacționa ca o alcătuire centralizată în sine față de un „mediu“ pe care el și-l caută, evitînd pe cît cu putință ceea ce nu corespunde reacțiilor sale posibile. În relația dintre animal și ambianță intervin deci alți factori, principial de altă natură decît cei prezenți în relația dintre plantă și ambianță. Animalul se comportă față de ambianță ca un cvasisubiect față de un cvasiobiect, în limitele unor acte posibile de „sesizare“. Și pe urmă: omul! Ființa umană manifestă posibilități prin care se depășesc principial raporturile în care animalul se găsește cu ambianța. Mai întîi omul nu apare în așa de mare măsură condiționat de un anume „mediu“ ca animalul. Omul în raport cu ambianța devine „subiect“ care ia atitudine, care-și suprimă sau își amînă reacțiile; ambianța omului, încetînd de a fi „mediu“ stăpînit prin instinct și devenind orizont dominat prin inteligență, se *dezmărginește mereu.* Omul are un orizont concret, care vir-

tualmente este larg ca lumea, nu limitat ca mediul animal. Mai mult: ambianța umană se complică cu încă un aspect, care în mediul animal nu apare sub nici o formă; acest aspect al ambianței umane este orizontul necunoscutului (nu numai de suprafață, ci și în adîncime, și mai ales în adîncime). Orizontul necunoscutului, ca o dimensiune specifică a ambianței umane, devine principalul factor ce stimulează pe om la cele mai fertile încercări de a-și revela sieși ceea ce este încă *ascuns*.

Dezmărginirea ambianței, chiar sub forma îmbogățirii acesteia cu un orizont al necunoscutului, în cazul ființei umane confirmă o dată mai mult teza ce o susținem cu privire la evoluția verticală datorită căreia viața realizează tipuri constituționale de niveluri tot mai înalte care duc la progresivă dezmărginire a ambianței. Ca o consecință a structurilor și formelor sale obținute prin succesive mutații verticale, omul se afirmă într-o ambianță dezmărginită pînă dincolo de lumea concretă în orizontul necunoscutului. Această enormă dezmărginire este una din condițiile esențiale prin care omul devine ceea ce este: ființă creatoare de cultură prin excelență.

Dacă procedăm acum, în lumina celor arătate, la o comparație între antropoide și om, vom stabili următoarele. Ținîndu-se seama de toate indiciile, omul păstrează în constituția sa unele primitivisme — care la antropoide s-au pierdut ca atare, transformîndu-se prin „specializare", adică prin procese de evoluție orizontală —, dar sub raport bio-psihospiritual omul reprezintă față de antropoide în același timp un primat *evoluat vertical* printr-o seamă de mutații care îi conferă o enormă superioritate de nivel. Concluzia ce se desprinde dintr-o atare precizare este că antropoidele actuale sau fosile nu pot veni în discuție ca strămoși ai omului, dar nici omul sau vreo pretinsă formă hominidă nu poate veni în discuție ca strămoș al antropoidelor. Ipoteza cea mai verosimilă trebuie să fie aceea că a existat cîndva un primat (sau poate prosimian?) originar de la care, prin procese de specializare organică, au evoluat pe de o parte antropoidele și pe de altă parte tipul uman. La tipul uman s-a ajuns însă prin evoluție verticală, prin mutații radicale care conferă omului,

în ciuda primitivismelor sale organice pe care antropoidele de mult le-au lăsat în urma lor, o demnitate așa zicînd de regn superior față de antropoide.



Explicația pe care am căutat să o dăm, în coordonatele teoretice arătate, structurii, modului, particularităților „umane“ nu solicită ipoteze suplimentare artificioase. Omul nu reprezintă un „fenomen-excepție“ în sînul naturii și al vieții, el reprezintă doar forma paroxistică de manifestare a unei reguli de care credem că este dominată evoluția verticală a vieții. Supozițiile pe care ne întemeiem în încercarea noastră de a lămuri apariția „omului“ sunt așadar, pentru a recapitula, următoarele:

1. Există în univers moduri morfologice fără număr, dar mult mai puține moduri ontologice principial distincte, care sunt însă hotărîtoare pentru realizarea nivelurilor de *calitate* în univers.

2. Viața o bănuim dominată de două tendințe evolutive antagoniste: una orizontală, de *adaptare fățișă* prin „specializări organice", care duce la o particulară îngustare a ambianței, și a doua, verticală, aspirînd mereu spre noi tipuri constituționale din ce în ce mai înalte. Aceasta de-a doua tendință presupune, ca un revers sau ca un aspect complementar al ei, o anume sfială adaptativă și duce la o progresivă dezmărginire a ambianței.

3. Evoluția verticală a unei specii nu are totdeauna loc în toate direcțiile și nu antrenează toate structurile și organele, ci se realizează multilateral ce-i drept, totuși fără de a angaja ansamblul ființei. Mutațiile verticale de natura aceasta au șansa de a duce la modificări mult mai radicale pe linia lor decît mutațiile ce se efectuează în toate direcțiile.

4. Privită în comparație cu liniile filetice ale tuturor celorlalte ființe, linia filetică a omului este, în toate etapele ei, cea mai apropiată de linia teoretică a evoluției verticale, făcînd de-a lungul ei cele mai puține concesii tendinței evolutive prin „adaptări" *fățișe*.

5. Între primatul originar (sau prosimianul ipotetic) și om a intervenit o evoluție verticală cu mutații grave, cîtă vreme între antropoide și primatul originar (sau prosimian?) a intervenit cu precădere o evoluție orizontală prin specializări organice.

6. Antropoidele s-au diversificat în „specii"; sub unghi biologic și omul reprezintă o „specie", dar între om și antropoide s-a declarat, cît privește modurile lor ontologice, o deosebire de *calitate* cu totul relevantă.

În această perspectivă teoretică, avem putința de a lămuri îndeajuns și mănunchiul de *reale* „primitivisme" ale omului. Orice ipoteză născocită ad-hoc numai pentru cazul „om" trebuie repudiată din motive de echitate științifică. Nu putem trece cu vederea că în conexiune cu anume însușiri paradoxale ale omului, asupra cărora ne-am străduit să proiectăm unele lumini, s-a ivit mai recent o teorie care se întoarce la ipoteza „reducției". Ipoteza „reducției" a fost conjugată de astă dată cu ipoteza hipermorfozelor. Speculația își are punctul de mînecare în fenomenul hipermorfiilor observat asupra unor

ființe și care consistă într-o supraspecializare, adică în complicarea superlativă a unui organ. Printr-un efect de corelație, o asemenea supradezoltare a unui organ ar duce la „reducerea“ altor organe. Hipermorfii au fost remarcate la foarte multe specii (a se vedea Planșa IX, Fig. 1–3), începînd, să zicem, cu radiolarii unicelulari, care suferă de hipermorfia uneia din axe, și pînă la mamut, care manifestă o hipermorfie a colților. Oricînd și oriunde, hipermorfiile reprezintă un adevărat balast pentru organisme, și de obicei organismele care suferă de hipermorfoză sunt condamnate să piară. Or, omul s-ar găsi, după opinia unor biologi, în această situație; el ar pătimi de hipermorfoza creierului, ceea ce ar fi dus la reducția altor organe (dinți etc.). Particularitățile cu înfățișare de „primitivisme“ ale omului n-ar fi primitivisme autentice, ci efectul unei reducții secundare ce a intervenit concomitent cu hipermorfoza creierului. Omul ar fi deci o ființă grav primejduită, osîndită de-acum să dispară din pricina neajunsurilor ce i le-ar crea o structură supraevoluată devenită balast. Oarecare aparență de logică nu i se poate tăgădui nici ipotezei de față. E clar însă că o perspectivă atît de sumbră cît privește viitorul genului uman nu poate mulțumi pe nimeni. Totuși, pentru combaterea unei ipoteze nu e suficient să facem apel la motive de ordin afectiv. Ne incumbă sarcina de a examina lucrurile la rece. Ipoteza hipermorfozelor își poate avea justa aplicare asupra atîtor cazuri spicuite prin ținuturile paleontologiei, dar anevoie asupra cazului „om“. Impresionantele dimensiuni ale creierului uman și, mai puțin, impresionanta sa diferențiere nu constituie motive suficiente pentru a vorbi despre un fenomen de hipermorfoză. Evident, la hipermorfii se ajunge prin procese de specializare care trec dincolo de ceea ce este util ființei din punct de vedere biologic și în raport direct cu ambianța. Supraspecializarea apare ca efect al unei tendințe ce-și are oarecum momentul ei de „inerție“ ce nu poate fi scos din joc la momentul oportun. O ființă ce se specializează la extrem în anume direcție poate uneori să cadă victimă acestei tendințe ce sare prea ușor dincolo de ceea ce este necesar, prilejuind dezvoltări ce devin un impediment vital și periclitează

dăinuirea speciei. Dar asemenea organe supraspecializate manifestă o vădită inadecvare în raport tocmai cu funcția ce sunt chemate a o îndeplini. Colții în spirală ai mamutului devin inapți pentru funcția lor inițială.

Să ne putem acum întreba, întru cît creierul uman poate fi socotit un produs al unui poces de supraspecializare, de supraadaptare, ceea ce s-ar manifesta printr-o evidentă inadecvare în raport cu funcția căreia îi este destinat. Examinînd într-o asemenea perspectivă situația, s-ar putea să descoperim că creierul uman, fără de a reprezenta un „balast" sub unghi biologic, este un organ ce depășește pur și simplu limitele biologicului în general. S-ar putea întîmpla să descoperim, cu alte cuvinte, că acest organ poate fi considerat și sub unghiul celeilalte „evoluții", de natură *verticală*, și într-un atare caz n-am avea de-a face cu un fenomen de „specializare" (și nici cu un fenomen de „supraspecializare"), ci cu o structură just integrată într-un ansamblu structural bio-psihospiritual, de un foarte înalt nivel de organizare. Creierul uman, cu dimensiunile și complicația sa interioară, nu ar reprezenta o hipermorfie, ci ar fi mai curînd simptomul material al unei foarte înalte organizări la care s-a ajuns prin radicale mutații de care este în stare viața în evoluția ei *verticală*. Și atunci toate profețiile sumbre cu privire la apropiatul sfîrșit al genului uman se prăbușesc în neantul lor interior. De altfel, interpretarea „primitivismelor" umane ca pseudoprimitivisme ce s-ar produce datorită unor reducții secundare în legătură cu pretinsa hipermorfie a creierului ar întîmpina dificultăți peste care, chiar sub unghi strict biologic, anevoie s-ar putea trece. Se poate desigur concepe că hipermorfia colților mamutului a putut să ducă la o reducție a unor dinți ai mamutului; de asemenea, se poate admite că la anume radiolari hipermorfia uneia din axe a putut să ducă la reducția celorlalte axe. Există un raport direct de „materialitate" între hipermorfie și reducție în aceste fenomene. Dar nu întrezărim ce corelație de atare natură ar putea să existe între dezvoltarea extremă a creierului uman și caracterele, pe care le considerăm primitive, ale omului pentru ca acesta să fi luat înfățișarea ce-o au doar printr-un

proces *secundar*, de „reducție". De ce oare dezvoltarea creierului uman ar da neapărat, ca efect secundar, absența diastemei între canini și premolari, forma particulară a bazinului, cuta mongolică, poziția orientată ventral a fantei genitale la femeie, sau forma de scoică a urechii?

OMUL

Particularitățile bio-psihospirituale ale omului ni s-au lămurit pe de o parte ca o seamă de reale „primitivisme", pe de altă parte ca o masivă structuralizare pe linia evoluției verticale, de un nivel mult superior aceluia al tuturor animalelor. Toate aceste particularități vor constitui implicate de la sine înțeles ale „posibilităților" specific *umane*. Putem enumera o seamă de naturaliști și gînditori, oameni de știință și filozofi care, studiind „posibilitățile" umane, se arată dispuși să pună accentul în chip apăsat pe particularitățile biologice „primitive" sau „embrionare" ale omului, desconsiderînd sau ignorînd pe acelea care atestă nivelul superior de organizare propriu omului. Se afirmă astfel că particularitățile „primitive" de natură biologică, consistînd într-o absență a specializării, pun pe om într-o situație precară față de ambianța fizică și biologică sau față de „natură" și că, în această împrejurare, trebuie căutată cu precădere „cauza" productivității umane. Privind omul sub aspectul unora din „primitivismele" sale, cum ar fi nuditatea, fragilitatea corporală în general, lipsa unor aptitudini, structuri sau organe atît de utile altor ființe, precum colții, formațiunile cornoase, ghearele, instinctele etc., ne facem desigur o idee despre neajutorarea omului în ambianța naturală. Cert lucru, biologic privit, omul se găsește la limita cea mai precară a „suficientei armonii" în raport cu natura, adică la limita inferioară a acelei suficiente armonii pe care o implică existența oricărei ființe vegetale și animale. Totuși, ar fi o eroare să socotim pe om ca un simplu mă-

nunchi de „primitivisme“. Sau, mai grav, ca un mănunchi de „insuficiențe“. În ansamblul structural-morfologic și ontologic al ființei umane, distingem și atîtea particularități care, departe de a reprezenta „primitivisme“ și „insuficiențe“, sunt, din contră, expresia manifestă a unor mutații ce depășesc considerabil ca nivel de organizare stadiile cele mai complexe pînă la care au parvenit animalele. Indicăm, o dată mai mult, printre aceste particularități modul de a „exista“ al omului în raport cu ambianța, un mod excepțional de complex în comparație cu al animalelor sau al vegetalelor; cîtă vreme animalul „există“ în strînsă corelație cu un mediu foarte delimitat, omul „există“ într-o ambianță mereu dezmărginită, în care intră ca elemente constitutive orizontul concret al lumii date și orizontul necunoscutului deopotrivă. Pentru realizarea posibilităților sale în acest complex orizont, omul are la dispoziție pe de o parte inteligența superlativ dezvoltată, datorită căreia el poate converti într-un sistem de concepte datele lumii concrete, și pe de altă parte geniul creator datorită căruia omul poate converti orizontul necunoscutului în mituri și în gînduri magice, în viziuni religioase și metafizice, în teorii științifice, în plăsmuiri de artă. Simptomul material cel mai vădit al acestui înalt nivel de organizare propriu omului este creierul de o structură și conformație excepțional dezvoltate.[1] Toate aceste aptitudini și posibilități ale omului se dezvoltă firește în strînsă corelație cu posibilitățile sale de a-și alcătui un limbaj, ceea ce implică și *sociabilitatea* omului. Trăirea în societate a indivizilor umani, într-o atmosferă de comunicabilitate, este în general mijlocul cel mai puternic de

[1] Extraordinara complexitate structurală a *creierului uman* față de a celorlalte animale (mamifere, maimuțe) este îndeosebi accentuată, din partea oamenilor de știință sovietici, ca o particularitate distinctivă a omului. Pe baza cercetărilor făcute de Brodman, Vogt, Economo cu privire la cîmpurile citoarhitectonice ale creierului, s-au făcut hărți topografice ale scoarței emisferelor diferitelor animale, ajungîndu-se la rezultatul că la om apar o serie de cîmpuri „noi“, pe care nu le au încă maimuțele „superioare“ (a se vedea Kornilov, Topolov și Schwarz, *Psihologia,* trad. din rusă, Uniunea Națională a Studenților din România, Centrul studențesc Cluj, 1948, p. 10).

promovare a posibilităţilor umane, întrucît pe această cale devine cu putinţă cumulul progresiv al tuturor eforturilor. Faptul că omul nu se reduce la un mănunchi de „primitivisme“ şi „insuficienţe“, ci este, graţie evoluţiei verticale ce a intervenit între primatul originar (sau prosimian) şi apariţia umană, înzestrat cu atîtea structuri, aptitudini şi posibilităţi ce depăşesc calitativ nivelul animal, faptul acesta are ca imediat efect o schimbare de sens a situaţiei precare în care omul se găseşte în raport cu natura, pe urma unora dintre „primitivismele“ de care el pătimeşte. Situaţia precară este destinată de-acum să incite fiinţa umană la *productivitatea* specifică de care ea este capabilă pe temeiul structurilor obţinute prin evoluţie verticală. Iar prin această productivitate specifică, omul devine subiect creator de civilizaţie şi cultură.

Celebrul medic şi gînditor din Antichitate Galenus, apoi în veacul al XVIII-lea un Herder şi Kant, şi apoi în secolul nostru atîţia alţi autori, printre care de amintit ar fi un Max von Eyth (*Lebendige Kräfte*, Berlin, 1904, şi „Die Anfänge der Technik“, în *Weltall und Menschheit*, vol. 5, 1904) şi Arnold Gehlen (*Der Mensch*, 1940) se ocupă pe larg de o latură a chestiunii pe care am atins-o în rîndurile de mai înainte. Toţi aceşti autori constată o anume stare anevoioasă a omului în raport cu natura şi, pornind de aici, interpretează „civilizaţia“ şi „cultura“ umană de-a dreptul ca o compensaţie a „insuficienţelor biologice“ de care suferă omul. A vedea însă în insuficienţele biologice o „cauză“ a productivităţii umane sau, oricum, un factor faţă de care, prin directă compensaţie, s-ar ivi „civilizaţia“ şi „cultura“ *umană* înseamnă, după părerea noastră, a pune un accent prea apăsat asupra unui moment, în definitiv totuşi subsidiar în procesul în discuţie. Privită într-o asemenea optică, situaţia îndură cel puţin o diformare. Un atare unghi de vedere îndrumă inevitabil spre o interpretare strîmt „biologică“ a unor fenomene cum sunt civilizaţia şi cultura umană, care debordează totuşi, prin semnificaţia, prin complexitatea şi implicatele lor, biologicul. Eyth spune, în ceea ce priveşte rolul insuficienţelor biologice ale omului pentru crearea civilizaţiei, următoarele, parafrazînd aproape nişte

propoziții rostite cu atîta timp înainte și de Herder: „Iată în sfîrșit omul... în mijlocul unei lumi pline de dușmani și de primejdii mortale, o creatură firavă, fără arme naturale, pus în fața bestiilor înzestrate cu colți și gheare, cu blăni și cu piei cornoase, care erau de zece ori mai tari, mai iuți, mai dibace, gol, expus neajunsurilor tuturor intemperiilor și ale oricărei clime, căutîndu-și hrana într-o sălbăticie ce producea doar ciulini și ghimpi... Această creatură de compătimit *trebuia* să piară, așa ar fi spus orice ființă înțelegătoare care ar fi avut prilejul să vadă pe om în acele vremuri în lupta sa pentru existență, iar animalele din jurul său, care-l socoteau ca pe un seamăn al lor, nici nu gîndeau altfel și procedau la atac." Și mai departe: „Cel dintîi lucru ce-l știm despre om este că el, gol și aproape dezarmat, cum l-a făcut natura, n-ar fi putut să trăiască nici un an în această lume aspră și dușmănoasă. El avea nevoie de unelte."

Iată cum „insuficiențele biologice" atribuite omului au devenit în concepția unor autori „cauză" de ansamblu a tehnicii, a civilizației și chiar a culturii. În general, se impune să arătăm la ce enunțuri inoportune pot să ducă uneori chiar și numai mici diformări de aspect ale factorilor cu care se calculează premisele unei teorii. În cazul teoriei de care ne ocupăm cu privire la geneza civilizației și a culturii, avem de fapt de-a face cu o optică ce „diformează" situația — la început numai ușor, în premise, și apoi grav, în concluzii. Cu realitatea unor anume insuficiențe biologice ale omului suntem dispuși să calculăm, dar în aprecierea de ansamblu nu trebuie să li se exagereze rolul în nici un fel. Socotim că atunci cînd se ia în considerare constelația om–natură și, în cadrul ei, factorii ce condiționează geneza civilizației și a culturii, trebuie să indicăm tuturor elementelor ce intră în joc locul ce li se cuvine de drept. Recunoaștem că omul suferă de unele insuficiențe biologice, dar nu acestea pot să atragă asupra lor, într-o teorie a civilizației și a culturii, accentul interesului nostru. Insuficiențele biologice ce vin în discuție, ale ființei umane, reprezintă fără îndoială atîtea „primitivisme", dar aceste primitivisme nu trebuie privite ca și cum *ele* ar constitui ansam-

blul ființei umane; aceste primitivisme au persistat în ființa umană numai fiindcă ea n-a luat drumul evoluției „orizontale“ prin *adaptări fățișe*, ca antropoidele, ci drumul evoluției *verticale* datorită căreia s-a ajuns, concomitent cu păstrarea unor primitivisme, la o alcătuire de nivel superior la care antropoidele deja „specializate“ sau precis adaptate niciodată nu vor mai putea să ajungă.[1] Insuficiențele biologice ale omului nu pot fi izolate și considerate ca atare în determinismul ce a prezidat la crearea civilizației și culturii umane, căci ele există numai ca un corelat paradoxal al unor structuri de superior nivel. În determinismul genetic ce căutăm să-l conturăm, urmează să punem în relief tocmai aceste structuri de superior nivel, care sunt sub raport material un creier excepțional dezvoltat, iar sub raport psihospiritual inteligența și geniul creator cu implicatele lor ontologice: orizontul dezmărginit al lumii concrete și orizontul necunoscutului. Aceste *structuri de înalt nivel* la care în primul rînd trebuie să facem apel cînd definim ființa umană nu sunt la rîndul lor un produs al insuficiențelor biologice proprii omului, ci al unor mutații morfoontologice de natură verticală. Firește că evoluția aceasta verticală a ființei umane a putut avea loc numai păstrîndu-se în constituția acesteia și unele „primitivisme“. În toată această constelație de factori și de rezultate, civilizația și cultura umană nu pot avea semnificația unei „compensații“ față de insuficiențele *biologice* ale omului. Insuficiențele biologice nu joacă în această constelație de factori decît un rol accesoriu: ele pot realmente să „incite“ pe om, să-l stimuleze la *productivitate*, îndeosebi în sens tehnic; posibilitatea productivității îi este însă dată omului prin structurile sale de înalt nivel. Insuficiențele biologice ale omului pot deveni desigur un moment *pozitiv* în procesul genetic al civilizației, dar

---

[1] Cît privește deosebirile ce despart antropoidele de astăzi de maimuța care a fost strămoșul omului, M. Plisețchi susține că antropoidele actuale au caractere *„specializate“*, ceea ce n-a putut să fie cazul maimuței ce stă la originea omului. (A se vedea M. Plisețchi, *Originea omului*, Editura Cartea Rusă, București, 1945, p. 20.)

aceasta numai fiindcă omul posedă pînă la un grad în prealabil și structurile de înalt nivel care îl caracterizează; fără de acestea, insuficiențele biologice în chestiune n-ar fi constituit decît o împrejurare fatală pentru ființa ce le-ar fi avut. O altă perspectivă în care insuficiențele biologice ar dobîndi un accent mai apăsat ne-ar face să eșuăm într-o concepție pur biologică cu privire la geneza civilizației și a culturii.

Se susține în mod curent printre antropologii de meserie că omul ar fi un produs al epocii de gheață, care a început la un moment dat în era cuaternară. Credem că în această formulare și-a făcut loc într-un chip aceeași eroare de perspectivă despre care vorbeam adineaori. Cînd în cuaternar s-a făcut trecerea la întîia fază a epocii de gheață, un hominid a trebuit să existe, dar de-abia în momentul acesta unele „primitivisme" biologice ale hominidului se dovedeau în chip tot mai accentuat ca „insuficiențe biologice" destul de grave. Această împrejurare a declanșat „productivitatea" umană în sens tehnic și în alte sensuri, căci trebuia să se facă față neajunsurilor fizice ale ambianței. În timpul cînd mamutul răspundea condițiilor aspre de existență printr-un proces organic de „specializare", de adaptare fățișă prin formarea unei blăni, omul, care dobîndise în prealabil prin evoluția verticală atîtea și atîtea noi structuri morfoontologice precum și aptitudinile și funcțiile în consecință, putea să răspundă împrejurărilor prin diverse născociri tehnice. E mai mult decît probabil deci că inteligența și geniul sclipiseră sub fruntea umană încă înainte de a începe epoca de gheață, căci numai așa se explică putința lui de a face față prefacerilor climatice catastrofale; să nu uităm că atîtea antropoide și alte maimuțe, care în același timp și prin aceleași regiuni evoluaseră prin specializări în alt sens decît hominidul, au pierit sub avalanșa noilor împrejurări — și aceasta în ciuda faptului că epoca de gheață nu s-a înființat pe neașteptate, ci încetul cu încetul. Perioada de gheață s-a declarat prin etape, încît unele ființe care mai aveau plasticitatea organică necesară s-au putut „adapta" organic, cîtă vreme animalele superior organizate, dar și extrem specializate în anume sens, ca antropoidele, au fost condamnate

să piară, nemaiavînd plasticitatea organică necesară să răspundă noilor condiții. Aceeași soartă ar fi avut prin regiunile atinse de perioada glaciară și hominidul dacă n-ar fi fost dotat cu aptitudini eminamente umane, grație cărora el se dovedea în stare să procedeze la salvarea sa, născocind o „civilizație". Epoca de gheață a pus pe om în exercițiul funcțiunilor sale, constrîngîndu-l la o sporită productivitate. Formula după care omul ar fi un „produs" al epocii de gheață nu poate să fie deci decît o hiperbolă.

Întîia apariție a unor ființe cu învederate însușiri și înfățișare de om a avut loc, așa se crede astăzi printre specialiști, cam acum un milion de ani. Fosilele ce s-au descoperit legitimează această apreciere ipotetică. Vechimea maxilarului vădit „uman" de la Mauer (Heidelberg) se apreciază la cinci sute treizeci de mii de ani, și aproximativ aceeași vîrstă se atribuie chelleanului, cea mai veche cultură umană descoperită pînă în clipa de față.

Perioada glaciară cu subepocile ei, dintre care unele climatic mai domoale, a durat cîteva sute de mii de ani, iar sfîrșitul ei ar fi avut loc, după calcule independente unele de altele făcute în Elveția și în Scandinavia, cam acum cincisprezece mii de ani.

Cele dintîi culturi și civilizații umane, referitor la care știința deține prețioase dovezi materiale, au fost caracterizate mai ales după înfățișarea produselor tehnice rămase pe urma lor. Din mulțimea uneltelor pe care aceste străvechi civilizații le-au produs, s-au conservat cele preparate din materie durabilă, și anume din silex. Foarte mult, adică peste cinci sute de mii de ani, a durat „paleoliticul" cu subîmpărțirile sale. Paleoliticul reprezintă în general culturi și civilizații pronunțat *vînătorești*. Omul trăia în primul rînd din vînarea sălbăticiunilor și, natural, din rodul unei vegetații încă necultivate într-adins. Concomitent cu „neoliticul" ce se declară după perioada glaciară, alături de unelte mult perfecționate, preparate încă tot din silex, apar economia agricolă și creșterea vitelor ca preocupări susținute dincolo de necesitățile strict sezoniere ale omului.

În *vechiul* paleolitic, care a durat vreo patru sute de mii de ani, dominantă pare să fi fost o ființă umană de tipul „nean-

dertalens“[1], de o statură relativ joasă și îndesată (avînd înălțimea medie de 160–165 cm.), de o înfățișare, după toate indiciile, fioroasă; o ființă stăpînită de obiceiuri canibalice și care se hrănea din vînat, în primul rînd asupra mamuților și urșilor de peșteră. Focul îi era cunoscut. În peșterile locuite de omul neandertalens s-au găsit vetre și, ceea ce este foarte semnificativ pentru aprecierea „culturii“ sale, o seamă de lăzi de pietre în care se adunau și se conservau craniile animalelor vînate. Descoperirile lui E. Bächler (*Das alpine Paläolithikum der Schweiz*, Basel, 1940) cu privire la cultura paleolitică sunt de-a dreptul revelatoare. Orientîndu-ne după urmele de viață, de civilizație și de cultură ale omului neandertalens păstrate în peșterile alpine și judecînd lucrurile în analogie cu ceea ce știm despre gîndirea primitivilor, cercetată în atîtea studii în ultimele decenii din partea etnologilor, sociologilor, filozofilor, se poate afirma cu toată hotărîrea că o dată cu cele mai vechi rămășițe de așezări și unelte în paleolitic apar și evidente indicii că omul avea, pentru anume circumstanțe cel puțin, obiceiuri rituale reglementate, un „cult“, *gîndire magică* deci, și de asemenea o tehnică *magică*. Omul se deda unor practici magice, îndeosebi în raport cu animalele preferate ale intereselor sale vînătorești. El „conservă“ bunăoară craniile urșilor de peșteră în lăzi speciale, și aceasta foarte probabil fiindcă își închipuia că un asemenea tratament preferențial ar fi putut să atragă în chip magic simpatia animalelor de vînat față de om. S-ar putea firește ca aceste cranii conservate să fie și indicii ale unor *jertfe cultice*. În orice caz, anevoie s-ar putea lămuri prezența acestor lăzi cu cranii fără de a se recurge, într-un fel sau altul, la o explicație prin atitudini *magice*. Ceea ce s-a descoperit din partea cercetătorilor referitor la felul de înmormîntare al oamenilor, de asijderea în vechiul paleolitic, și anume în Dordogne (Franța), nu este mai puțin revelator cu privire la mentalitatea omului

---

[1] Omul din Neandertal, cea mai bine cunoscută dintre speciile umane stinse. De la 1856 s-au descoperit de la el vreo patruzeci de schelete, mai mult sau mai puțin complete, din sudul Angliei pînă în Palestina, din Caucaz în Spania și pînă în Africa de Sud“ (Marcel Prenant, *op. cit.*, ed. cit., p. 41).

originar. S-a remarcat astfel o caracteristică orientare în așezarea morților (de la est la vest). Pe locurile de înmormîntare s-au găsit urme de focuri. Aceste focuri peste locurile de înmormîntare atestă fără îndoială existența unor „ritualuri". Iar poziția în care erau așezați morții dovedește că omul își făcea, de bine de rău, și unele idei asupra morții. Ideile nu puteau să fie decît *mitice*: în vest este tărîmul morților. Moartea este un drum spre vest. Grija rezervată morților prin ritualuri și prin modul înmormîntării învederează efectiva prezență a gîndirii mitice și magice în viața omului originar. Indiciile ce dau profil acestei prezențe se înmulțesc apoi masiv în paleoliticul tardiv, cînd pe arena mișcată a evoluției umane omul de tip neandertalens a cedat locul omului de tip actual (*homo sapiens*). Mărturiile din paleoliticul tardiv sunt de natură să nu mai îngăduie nici o răstălmăcire. Spre a oferi un exemplu: uneori în această epocă morții au fost jupuiți de carne, iar scheletele erau vopsite cu ocru. Ce semnificație putea să aibă o atare operație? O semnificație *magică* fără îndoială, căci „roșul" reprezintă sîngele și viața; morții erau vopsiți cu roșu ca să li se comunice în chip *magic* „viață". Se căuta, așadar, să se asigure viața „de dincolo" a celui mort printr-o tehnică magică.[1] Tot în paleoliticul tardiv apare și *artă* de semnificație *magică*. În peșteri s-au găsit atîtea desene și figuri plastice care redau scene de vînătoare sau scene sexuale de împreunare animală, prin care se intenționa de fapt o influențare vrăjitorească a succesului vînătoresc și o potențare a înmulțirii animale. Gîndirea mitică și gîndirea magică nu reprezintă așadar numai o apariție de auroră a „istoriei" în sensul restrîns al acestui cuvînt. Ele sunt un apanaj al omului originar și apoi al omului timp de multe sute de mii de ani — iată o stare de lucruri din cale-afară de elocventă! Aceasta constituie o mărturie că omul apare, chiar de la început, structural raportat la o ambianță enorm dezmărginită în asemănare cu modul animal. În ambianța omului, orizontul lumii date se conjugă cu orizontul necunoscutului.

---

[1] Despre viața omului originar, a se vedea G. Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer*, Ebering Verlag, Berlin, 1942.

În studiul ce l-am închinat *gîndirii magice*[1] am căutat, întemeiați pe de o parte pe un material din viața și gîndirea triburilor primitive și întemeiați pe de altă parte pe un material folcloric actual, dar și pe un material cules din culturile istorice, să arătăm articulația și implicatele de structură ale gîndirii magice. Ni se oferă de astă dată prilejul binevenit de a vorbi și despre apariția gîndirii magice în trecutul depărtat al omenirii și despre anume circumstanțe care probabil au promovat această apariție. În analiza ce am făcut gîndirii magice, am evidențiat la timpul său structura *paradoxală* în sine a ideii despre „puterea" sau „substanța" magică, idee cu care în permanență operează acest mod de gîndire. Constatăm, de asemenea, și universalitatea gîndirii magice, întrucît reziduuri de-ale ei se mai găsesc uneori chiar și în sistemele metafizice de orientare raționalistă. Răspîndirea universală a gîndirii „magice" ar putea să fie explicată poate că prin vechimea ei extraordinară, dar și prin circumstanțele excepționale de care a fost condiționat uzul ei în vremuri depărtate. Știm acum că întîiele indicii cu privire la existența unei gîndiri magice apar concomitent cu cele dintîi semne de civilizație umană. Să imaginăm traiectoria duratelor epocale de-a lungul cărora această gîndire s-a accentuat, amplificîndu-se. La aprox. cinci sute de mii de ani se calculează vechimea chelleanului, cea mai veche dintre formele de civilizație ale întîiului paleolitic. Paleoliticul vechi, cu forme precum acheuleanul, micoquianul, clactonianul, levalloisianul sau mousterianul, a durat vreo patru sute de mii de ani. Paleoliticul mai nou, cu forme ca solutreanul, aurignacianul, magdalenianul, azilianul, a mai durat cel puțin o sută de mii de ani. Să mai adăugăm apoi la aceste durate cei peste cincisprezece mii de ani ai neoliticului și cele cîteva mii de ani de „istorie" a omenirii. Duratele acestea enorme de-a lungul cărora gîndirea magică poate fi identificată la fiecare pas explică ni se pare îndeajuns înrădăcinarea gîndirii magice. Ideea unor puteri sau substanțe „magice" reprezintă, în ultimă ana-

[1] „Gîndire magică și religie", în *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946.

liză, o născocire a spiritului uman. Această născocire s-a dovedit a fi de o persistență aproape incredibilă, dacă se ține seama de caracterul ei irațional, paradoxal, imposibil. Cum s-a putut ajunge la o atare născocire? Ca să se ajungă la o asemenea născocire, trebuie să presupunem că în viața psihică a omului originar s-a declarat într-un fel destul de acut orizontul necunoscutului, și aceasta ca un stimulent foarte viu spre plăsmuiri de gîndire și de imaginație. Probabil că și „mitul" ca formă de gîndire este tot atît de vechi, dacă nu chiar mai vechi decît gîndul puterilor și substanțelor magice. Dar mitul ca formă de gîndire nu este atît de irațional și de imposibil precum este ideea „magicului". Pentru ca omul să accepte o idee atît de „„imposibilă" cum este aceea a puterilor și substanțelor *magice*, o idee atît de „disperată", ca să zicem așa, a trebuit, credem, să intervină ca factor incitant în condiții externe cu totul excepționale. În urma unor schimbări climatice, declanșate la un moment dat din cauze probabil astronomice pe scoarța pămîntului, omul a fost adus în situația catastrofală a epocii de gheață. Condițiile de trai în această epocă, ce-l aruncau atît de categoric în alternativa de a fi sau a nu fi, l-au îndrumat spre invenții cu care trebuiau numaidecît să facă față împrejurărilor. Invențiile erau materiale, unele ca „pumnarul" de silex bunăoară, acea unealtă de făcut unelte, atît de caracteristică paleoliticului, sau ca „focul". Alte născociri erau însă de natură spirituală. Față de gravitatea condițiilor, omul se vedea constrîns să încerce chiar imposibilul. El a acceptat să viseze puteri sau substanțe magice, capabile prin ele însele să corecteze neajunsurile externe și pe care el, „omul", le-ar fi putut eventual pune în serviciul său prin simpla sa voință. În cea mai disperată din situațiile în care a fost adus în cursul evoluției sale, omul a fost silit să îmbrățișeze și un atare gînd. „Magicul" dotabil[1] prin voință era poate că singura speranță ce-o mai putea avea omul în condițiile cumplite ale glaciarului. Și omul se agață cuprins de o panică într-adevăr cosmică de

---

[1] Lecțiune incertă în cursul litografiat, p. 132; mențiunea apare și în nota de subsol de la p. 134 în ed. cit. îngrijită de Ion Maxim (*n.ed.*).

acest unic gînd, în ciuda tuturor insucceselor tehnicii spirituale prin care el încerca să-și aservească magicul. Unele sugestii pentru tehnica aceasta spirituală i le dădea ce-i drept experiența cotidiană. Un simplu gînd și simpla sa voință erau suficiente omului pentru ca să-și pună în mișcare brațul. Oare n-ar fi putut să pună în mișcare și alte corpuri, tot numai prin simpla sa voință? Un cuvînt rostit își arăta efectul asupra aproapelui; de ce n-ar fi putut omul să obțină orice efect tot numai printr-un cuvînt rostit? Atît gîndul existenței unor puteri și substanțe magice cît și tehnica prin care omul și le-ar fi putut aservi au ceva din imposibilitatea unui vis la care recurge paroxismul disperării sau al panicii cosmice. E de presupus că geniul uman a putut să ancoreze atît de adînc în gîndirea magică precum a ancorat dintr-o situație catastrofală și de foarte lungă durată. Efervescența gîndirii magice în paleolitic rămîne poate cel mai elocvent document spiritual cu privire la împrejurarea că omul a trăit cîteva sute de mii de ani în condiții externe care impuneau ca supapă a existenței sale acest vis. Trăirea în durate geologice în condițiile grave ale glaciarului a fost, credem, o împrejurare decisivă pentru promovarea gîndirii magice la puterea unei dominante spirituale.

Unealta cea mai frecventă ce ne-a parvenit din vechiul paleolitic este „pumnarul" de silex. Aceasta a fost unealta de căpetenie a omului. Pumnarul era o unealtă de „tăiat" în primul rînd, de preparat alte unelte, adică o unealtă a uneltelor, un instrument „analitic" și „constructiv" în același timp, un prim mijloc foarte adecvat al inteligenței tehnice care-și începea drumul marilor ei triumfuri (a se vedea Planșa X, Fig. 1). Pe plan filozofic, acest mijloc tehnic invită la ample meditații, căci ne găsim aici în fața unei unelte specific umane. Uneltele care ar putea să fie tot atîtea proiecții ale unor organe sau să suplinească organe se găsesc utilizate și din partea unor animale. Dar „pumnarului" îi revine din capul locului o altă funcție: el servește ca unealtă de făcut unelte, prin aceea că se deschide un orizont tehnic cu nenumărate posibilități. În „pumnar" își găsește o întîie copleșitoare expresie inteligența analitică și constructivă proprie omului. Uneltele pe care omul

originar le potrivea cu ajutorul pumnarului erau preparate din materiale ce n-au rezistat la dintele vremii. Știm că omul originar opera cu pumnarul, dar nu ne-au rămas preparatele, încît nu ne putem face o imagine prea bogată despre conținutul și formele întîielor civilizații. De interes ar fi să știm dacă acele civilizații depășesc sau nu limitele stricte ale utilului sau dacă nu cumva chiar de la început se manifestă în acele civilizații și exigențe de altă natură. În penuria documentară, tot pumnarele ce s-au găsit sunt destinate să ne ofere unele indicii că omul primar a descoperit și bucuria „formelor“ ca atare, a formelor consecvent dezvoltate în ele însele. Specialiștii ne atrag luarea-aminte că printre pumnarele vechi paleolitice se găsesc uneori și exemplare complet *ovale* (a se vedea Planșa X, Fig. 2). E suficient să aruncăm o privire asupra acestor pumnare *ovale* ca să ne dăm seama că ele erau prin conformația lor nu numai inutile, dar și inoportune într-un sens, căci nu se prea putea manipula cu ele, dat fiind că nu puteau să fie „apucate“ cu mîna decît înfruntînd primejdia tăierii. Omul prepara totuși și asemenea pumnare; aceasta înseamnă că omul resimțea realmente o bucurie în fața formei ca entitate. Credem că nu ne înșelăm afirmînd că ne aflăm în prezența unor „produse“, a întîielor produse de un aspect „stilistic“ cel puțin incipient. Aceste pumnare ovale trebuie apreciate ca indiciu că oricum a existat un atare interes și o atare orientare a puterilor plăsmuitoare umane și în vechiul paleolitic. Nu sunt speranțe că vor fi date la lumină mărturii noi în această privință, căci toate mărturiile — care fără îndoială au existat — s-au pulverizat. Dacă se ține socoteală de faptul că plăsmuiri de artă (magică) avem numai din paleoliticul tardiv, cînd orientarea stilistică apare ilustrată cu deosebită forță și insistență, suntem îndreptățiți a presupune că și în paleoliticul vechi înclinarea aceasta stilistică a omului se manifesta cu o stăruință despre care nu ne putem face o justă părere, pentru simplul motiv că toate produsele ce nu s-au realizat în silex, ci în material caduc, au dispărut.

Foarte multe opere de artă magică ne-au rămas din paleoliticul tardiv, îndeosebi desene și plastică. În aceste opere,

înclinările stilistice ale ființei umane devin evidente atît sub modul „realist“ cît și sub modul idealizant, iar uneori sub un mod abstract foarte accentuat. Spre a găsi termenii de comparație pentru această artă abstractă, trebuie să venim pînă în timpurile noastre.

Arta magică a paleoliticului tardiv a avut nenorocul de a fi fost descoperită acum cîteva decenii din partea unor cercetători care puteau să facă o bună muncă de clasificare și de orînduire a materialului, dar care, prin sensibilitatea lor artistică foarte unilateral orientată, erau prea puțin chemați să se pronunțe asupra valorii estetice a ei. Cercetătorii recunosc de obicei „autorilor“ paleolitici o deosebită virtuozitate artistică, contestînd însă artei lor valoarea mai înaltă, deoarece ar fi lipsită de puterea de a reda măcar scene vînătorești. Arta paleolitică ar fi mărginită, monotonă, sterilă. Artiștii paleoliticului n-ar fi fost în stare să-și întruchipeze idolii erotici și animalele preferate decît în chip izolat, ceea ce ar constitui o deficiență față de „*marea artă*“ care s-ar complace, zice-se, în „anecdotic“. Ne îndoim că un atare punct de vedere ar putea să fie un just criteriu de apreciere a unei arte ale cărei virtuți consistă tocmai în procedee de *abstractizare*. Acesta nu este însă singurul caz în fața căruia o sensibilitate estetică mediocră a fost condamnată să eșueze. Să nu uităm că de monotonie, mărginire și sterilitate a fost învinovățită secole de-a rîndul bunăoară și arta bizantină din partea occidentalilor al căror ochi era deprins cu alte tipare. Din fericire, astăzi se mai găsesc totuși și atîția oameni, și chiar printre cei mai rafinați, care încearcă un real fior în fața atîtor produse artistice ale paleoliticului. Că acea artă mai poate avea și după zeci de mii de ani un ecou în conștiința noastră — iată un lucru într-adevăr minunat!

Dar ce voiam să demonstrăm cu această incursiune în paleolitic ? Un singur lucru în fond. În momentul cînd omul apare ca subiect activ în lume născocind pumnarul și focul, el apare și ca subiect creator de cultură. Ceea ce implică structuri bio-psihospirituale cu totul specifice, ca produse ale unei evoluții verticale. „Insuficiențele biologice“ ale omului nu pot veni în

discuţie într-o explicaţie a civilizaţiei şi a culturii umane decît în chip accesoriu, ca un factor ce „incită“ la productivitate şi atît.

CRITICA UNEI CONCEPŢII BIOLOGICE DESPRE CULTURĂ

În conexiune cu problemele antropologice dezbătute pînă aici, urmează să ne ocupăm în chip critic de un studiu de mari dimensiuni pe care Arnold Gehlen l-a închinat „omului“.[1] Credinţa de care Gehlen este călăuzit în întreprinderea sa este că toate problemele pe care le pune geneza civilizaţiei şi a culturii umane se pot rezolva într-o perspectivă pur biologică.

Gehlen găseşte oportun să-şi înceapă consideraţiile antropologice printr-o comparaţie sub unghi *biologic* între animal şi om. Întru lămurirea modului animal, Gehlen profită în largă măsură de luminile şcolii biologice a lui Uexküll. Cum se comportă animalul în raport cu ambianţa sa şi care sunt prestaţiile sale posibile ? Aceasta este marea întrebare căreia Gehlen îi răspunde pe puncte.

1. Dacă se face abstracţie de insectele sociabile dotate cu instincte rigide, se remarcă la toate animalele, începînd chiar cu amibele, anume posibilităţi de a-şi opri prestaţia prin „învăţare“. Mărirea prin învăţare a prestaţiilor la animale este însă în general limitată. Animalul valorifică desigur unele „experienţe“ ce prilejuiesc succese. Dar aceasta numai în sensul unei execuţii mai netede pe linia finalităţii intrinseci a actelor sale. Animalul realizează un plus de prestaţie de obicei numai în cîmpul unor situaţii concrete prezente.

2. Ritmul vital al animalului este legat totdeauna de ceea ce este „prezent“.

---

[1] Arnold Gehlen, *op. cit.*, ed. cit.

3. Orice comportament animalic este legat de instinct.

4. „Experiențele“ ce le face animalul sunt de asemenea strict condiționate de instinct. Animalul învață să reacționeze tot mai potrivit din punct de vedere vital, dar exclusiv în cîmpul unor situații concrete, caracterizate prin aceea că pot fi îmbrățișate de un comportament instinctiv.

5. Toate aceste prestații posibile ale animalului, datorate „învățării“, sunt strict limitate (pp. 18–19). Evident, legile acestea recapitulează în fapt descoperirile biologice ale școlii lui Uexküll și doctrina despre lumile împrejmuitoare, potrivit căreia animalul nu sesizează decît porțiunea aceea din ambianță pentru care este organic echipat. Fiecare animal trăiește într-un „mediu“ particular. Gehlen sparge însă schema uexkülliană atrăgînd atenția că, spre deosebire de animal, omul nu este fixat într-un „mediu“. Omul are în jurul său o „lume“ care-l inundă cu multitudinea imensă a impresiilor, și lumea aceasta nu este numai aceea a prezentului, ci și aceea a trecutului și a viitorului. Legile amintite, valabile pentru animale, nu sunt valabile pentru om.

Cum se prezintă omul sub raport biologic? După părerea lui Gehlen, „neîmplinirea“, „embrionarul“ țin de structura biologică a omului. Omul n-ar fi decît un mănunchi de „deficiențe“ datorită cărora el are toate șansele de a se nenoroci. Ca să poată „exista“, omul trebuie să devină „activ“. Omul este primejduit chiar prin particularitățile biologice „insuficiente“ — și aceasta spre deosebire de animal, care se găsește totdeauna ca piesă perfect plasată în mediul său. Omul poate să facă față existenței numai prin aceea că devine ființă eminamente *activă*.

Aceasta este schema antropologică pe care Gehlen o dezvoltă cu mare lux de date și argumente. Toate activitățile umane sunt interpretate în cadrul acestei scheme. O asemenea concepție despre om nu este tocmai nouă. Impresionantă rămîne totuși, la autorul de care ne ocupăm, dezvoltarea și argumentarea. Gehlen însuși citează o seamă de precursori care au văzut ființa umană în același fel: Herder, Kant etc. Medicul Galenus în Antichitate văzuse lucrurile în același chip. Herder

susținea că „omul nu este o mașină infailibilă în mîinile naturii, ci sieși scop și țel de prelucrare“. Pe temeiul amplelor cercetări recente cu privire la structura fizică a omului, Gehlen relevă că omul nu posedă organe specializate; biologic, omul este alcătuit numai din „primitivisme“ — de exemplu dantura sa manifestă o plenitudine nelacunară primitivă și forme indeterminate, ceea ce are ca urmare că omul nu este nici exclusiv mîncător de vegetale, nici exclusiv carnivor. În comparație cu maimuțele mari, care sunt animale de copaci extrem specializate, dotate cu brațe supraevoluate pentru urcușuri prin atîrnare, în comparație cu maimuțele mari, care au păr și canini puternici, omul apare ca o ființă disperat de neadaptată. El se caracterizează în totalitatea ființei sale printr-o penibilă lipsă de mijloace, iar această uriașă deficiență omul și-o compensează doar prin aptitudinea sa spre „activitate“. Immanuel Kant profesa unele idei asemănătoare în opusculul său *Idee zu einer allgemeinen Geschichte.* Kant afirmă că natura nu face nimic de prisos și că, înzestrîndu-l pe om cu rațiune și libertatea voinței, l-a privat de instincte și de „cunoștințe înnăscute“: „Omul era menit să scoată totul din sine însuși. Născocirea mijloacelor de hrană, a îmbrăcămintei, a securității sale exterioare și a apărării... toată bucuria ce face plăcută viața, chiar și priceperea, iscusința, ba bunătatea voinței sale umane, să fie în totul opera sa și numai a sa.“

Gehlen va arăta în continuarea ideilor sale că rezultatele biologiei moderne îngăduie să se pună în evidență situația excepțional de „expusă“ a omului. Omul nu are, ca animalul, un „mediu“ în care să intre just adaptat; omul e înconjurat de-o „lume“ în care el, ca ființă neînzestrată cu organe specializate, este foarte primejduit. Omul e o ființă care-și născocește singură mijloacele cu care-și face cu putință existența. „Toate aptitudinile omenești trebuie cercetate în lumina acestei întrebări: Cum este capabilă de viață o ființă atît de monstruoasă? Aceste considerente, crede Gehlen, ne-ar îndreptăți să punem problema omului în cadru strict biologic. Dar considerarea biologică a omului nu consistă după părerea lui Gehlen în aceea că asemănăm corpul uman cu al cim-

panzeului, ci în căutarea unui răspuns la întrebarea: Cum este capabilă de a trăi această ființă esențialmente de necomparat cu nici un alt animal ?“[1] Răspunsul la această întrebare Gehlen ni-l dă într-un studiu de peste patru sute de pagini. Ideea sa fundamentală este aceasta: „... toate deficiențele constituției umane care în condiții naturale, așa-zicînd animalice, reprezintă o gravă împovărare a capacității sale de a trăi sunt transformate de om în chip activ tocmai în mijloace ale existenței, împrejurare pe care se întemeiază în cele din urmă menirea omului spre acțiune și situația sa specială de necomparat cu altele“[2]. Sau, mai clar și mai concret: „Ca o consecință a primitivității și a lipsei sale de mijloace de natură organică, omul este incapabil de a trăi într-o sferă într-adevăr naturală și primară. El e chemat așadar să suplinească el însuși mijloacele de care este organic privat — și aceasta se face prin aceea că el prelucrează lumea în chip activ, ca să-i servească vieții. El trebuie să-și prepare singur armele de apărare și de atac de care este despoiat și hrana ce nu-i stă în chip natural la dispoziție; el trebuie pentru aceasta să facă experiențe obiective și să născocească tehnici de tratare obiectivă a lucrurilor. El trebuie să se-ngrijească de apărare împotriva intemperiilor, să-și hrănească copiii, anormal de mult timp nedezvoltați, și să-i crească; el are nevoie chiar și numai datorită acestei necesități elementare de o activitate în colaborare și de înțelegere mutuală. Omul, spre a deveni apt pentru existență, este constituit în vederea prelucrării și învingerii naturii, și de aceea și în vederea experienței lumii: el e ființă activă, pentru că este nespecializat și pentru că este lipsit de un mediu în raport cu care să fie în chip firesc adaptat. Sensul intrinsec al naturii prelucrate de el ca să-l servească vital se numește *cultură*, și lumea culturii este lumea omenească.“[3]

Cultura ar fi așadar „a doua natură“ pe care omul o realizează în jurul său ca să poată exista. Gehlen va căuta să

[1] Arnold Gehlen, *op. cit.*, ed. cit., p. 25.

[2] *Ibidem*, p. 25.

[3] *Ibidem*, p. 27.

demonstreze că la această structură se reduc toate manifestările productive ale omului, de la acțiune la limbă, de la viața în comunitate pînă la toate creațiile de cultură, cum ar fi in cele din urmă știința, sistemele filozofice, arta. Este vorba, in concepția lui Gehlen, despre un aproape ostentativ pragmatism *biologic*, dezvoltat ce-i drept cu excepțională meticulozitate și abilitate, din nenorocire însă unilateral. Eroarea fundamentală de care Gehlen s-a făcut, ni se pare, vinovat este aceea de a nu fi analizat în prealabil ființa culturii umane în sine, cu toate implicatele ei de structură. O analiză premergătoare în acest sens l-ar fi scutit de eforturile cheltuite pe un drum fără ieșire. A deduce cultura în toate manifestările ei dintr-un proces de compensare a inadaptării biologice a omului în raport cu natura înseamnă a simplifica situația dincolo de orice limite îngăduite. Productivitatea umană în sfera culturii are, la o mai atentă privire, alte implicate care nu suportă o reducție la situația biologică în discuție decît cu riscul de a le anula sensul.

În lucrările noastre de filozofia culturii am căutat să arătăm care sunt aceste implicate ale creației de cultură. Și am văzut că implicatele sunt diverse și de felurite grade. Cultura implică un mod ontologic specific uman, adică existențe într-o ambianță mereu dezmărginită, în care orizontul lumii concrete se conjugă cu orizontul necunoscutului. Cultura implică, printre altele, aspirația spre revelarea acestui orizont al necunoscutului, revelare pe care omul și-o face sieși prin plăsmuiri din cele mai variate, în materiale din cele mai variate și în tipare stilistice din cele mai variate. Ne place să vedem în om ființa creatoare de cultură prin excelență, dar aceasta înseamnă în primul rînd că omul înmănunchează în sine toate acele condiții biologice și materiale, psihologice și spirituale, fără de care cultura rămîne un deziderat ce refuză să se închege. Anevoie vom izbuti să înțelegem cultura în toate formele ei de manifestare, ca o simplă compensație a deficiențelor biologice de structură ce par a ține de ființa omenească. Aceste deficiențe de structură pot să fie desigur un stimulent pentru o anume activitate în anumite limite, date chiar prin ceea ce ar duce la directă completare a acestor deficiențe.

Cultura nu poate să fie privită așadar numai ca o „a doua natură“ cu care omul completează natura spre a-și face posibilă existența ca ființă determinabilă în sens strict biologic. S-ar mai putea adăuga, pe de altă parte, că cultura și-ar fi epuizat de mult toate posibilitățile dacă ar avea numai această semnificație. Omul poate firește să-și compenseze insuficiențele biologice, dar el *poate* aceasta fiindcă din capul locului, datorită structurilor, funcțiilor, aptitudinilor bio-psihospirituale care alcătuiesc nivelul său elevat de organizare, el poate mult mai mult decît atît. Omul e în stare să prelucreze natura în sensul nevoilor ce derivă din deficiențele sale biologice, fiindcă el este apt de prestații mai complexe și mult superioare, fiindcă el este în stare să creeze „cultură“, care nu este a doua natură, ci ceva ce depășește *calitativ* natura. Productivitatea aceasta, ca aptitudine, este expresia ființei umane în sine, la care se ajunge prin evoluția filetică, adică prin realizarea unor niveluri de organizare tot mai înalte. Știința va ajunge la înțelegerea exhaustivă a acestor aptitudini numai după ce va fi pus în lumină factorii decisivi ce determină evoluția verticală a vieții în general.

Că omul este o ființă a „deficiențelor“ (*Mängelwesen*) rămîne un punct de vedere de o regretabilă parțialitate. Omul este o ființă a „deficiențelor“ numai în parte, căci pe de altă parte el reprezintă, precum am încercat să arătăm, constituția de cel mai înalt nivel printre toate ființele. Există pînă la un punct fără îndoială o paradoxie de structură foarte accentuată la om. Omul reprezintă o ființă de cel mai înalt nivel de organizare, fiind în același timp și o arhivă de primitivisme. La nici o altă ființă această discrepanță nu are un profil atît de vădit ca la om, deși discrepanța există divers gradată și felurit nuanțată și la alte ființe. Să mai adăugăm în replică față de tezele în favoarea cărora pledează Gehlen că omul, ca ființă creatoare de cultură, dacă n-ar fi fost decît „activ“ în vederea compensării deficiențelor sale biologice structurale, ar fi rezolvat și ar fi istovit problemele ce se puneau puterilor sale de creație cu sute de mii de ani în urmă, mulțumindu-se de-atunci pînă astăzi cu forme de viață *stereotipe* produse de el. Omul ar fi rezolvat aceste probleme în fond nu mult mai altfel decît și-au

rezolvat problemele de acest fel și atîtea animale. Totuși, în asemănare cu animalele, omul și-a desfășurat productivitatea în alt sens și pe alte dimensiuni. Omul singur a devenit *ființă istorică*, ceea ce înseamnă *permanent* istorică, adică o ființă care veșnic își depășește creația, dar care niciodată nu-și depășește condiția de „creator". În coordonatele strict biologice în care-l plasează Gehlen și printr-o „activitate" orientată numai în sensul compensării insuficiențelor de structură, nu se poate explica această „istoricitate" ca dimensiune caracteristică a existenței umane. „Istoricitatea" este un mod de existență într-adevăr uman, iar modul acesta se manifestă în desfășurarea temporală a generațiilor de oameni în chip tot mai subliniat, după ce la început, de exemplu în cursul paleoliticului, pare, cel puțin la prima vedere, a se confunda aproape cu existența în forme stereotipe specifice animalelor. Existența umană se caracterizează însă de la început prin caracterele „istoricității". Iar acest mod de existență devine apoi cu atît mai manifest cu cît ne apropiem în timp de momentul „astăzi".

Deosebit de simptomatic pentru toată orientarea gîndirii lui Gehlen este pe urmă faptul că el se declară de acord cu un ideal nietzschean de cultură „supraumană" de sens într-adevăr *biologic*. E aici o consecință asupra căreia Gehlen trebuia inevitabil să-și reverse entuziasmul, dată fiind perspectiva strict biologică în care a găsit de cuviință să-și clădească antropologia. Urmărind expunerile lui Gehlen, te încearcă tot timpul impresia că el se căznește să rezolve o problematică foarte înaltă și complexă în sine pe temeiuri *prea înguste*. Numai o deosebită agilitate și suplețe intelectuală îl pune în situația de a da uneori iluzia unor „soluții".

INSTINCT, INTELIGENȚĂ, GENIU

Ne-am luat sarcina de a-l prezenta pe om în primul rînd ca subiect creator de cultură și civilizație, dat fiind că în această calitate el se realizează de fapt în plenitudinea ființei sale. O

întindere a bazei de discuție se impune, omul se distanțează de animal. Dar în ce măsură și sub ce raporturi? Un prilej fecund de a lărgi vederea ne îmbie studiul instinctului, al inteligenței și al geniului.

Vom încerca să ne apropiem fenomenele pe rînd. Începem cu „instinctul", fenomen ce pune una din cele mai dificile probleme de care se ocupă științele naturale și filozofia. Economia lucrării de față nu ne cere numaidecît să procedăm la o explicare a instinctului. Pentru ceea ce urmărim, sunt suficiente deocamdată o prezentare și o delimitare a fenomenului. O asemenea operație este necesară în vederea scopului principal al cercetării ce întreprindem și care rămîne reliefarea cît mai netă a distincției de „calitate" între om și animal.

Instinctul! Cîte vocații teoretice de mare tenacitate nu au capitulat în fața acestei enigme? Știința și filozofia caută actualmente să înfrunte enigma în mai multe chipuri ce permit a fi formulate sub formă de întrebări astfel:

1. Este instinctul o alcătuire complexă de „reflexe"?

2. Este instinctul rezultatul unei obișnuințe pe care animalul și-o însușește prin tatonări inteligente și care devine apoi automată?

3. Este instinctul produsul unor achiziții pur accidentale pe care selecția naturală le aliniază, pozitiv utilității lor, în lupta pentru existență a animalului?

4. Sau este instinctul ceva de natură spirituală, totuși total deosebit de ceea ce ar fi inteligența?

Fiecare din aceste întrebări închide evident în sine cel puțin o nedumerire. Oamenii de știință continuă să spere că efortul de a explica instinctul își va atinge odată termenii în cadrul uneia sau al celeilalte dintre cele dintîi trei chipuri de a pune chestiunea. Ca un exponent al filozofiei ce umblă pe drumurile ei proprii ne întîmpină Henri Bergson. Făcînd din „instinct" un pretext de filozofare, el agită problema în limitele întrebării din urmă.

Ne-ar ispiti firește și pe noi bucuria de a lua în dezbatere teoriile în circulație dacă n-am ști cît de încîlcite sunt desișurile, cît de anevoioase incursiunile. Dar în cele din urmă,

pentru ceea ce urmărim sperăm să fim deocamdată serviți suficient și numai de o simplă descriere a „instinctului".

Prin „instinct", circumscriem de fapt prelungirea în „acte coordonate" a vieții organice în raport cu ambianța sa. După ce te-ai familiarizat îndeajuns cu modurile sale, instinctul nu pare nici mai misterios, nici mai puțin misterios decît este în general viața organică. O „semnificație" este inerentă diverselor manifestări ale vieții, dar o atare semnificație devine îndeosebi vizibilă în cazul instinctelor, unde e vorba în primul rînd despre „acte" ale unui organism în raport cu ambianța. Instinctul, circumscriind un complex de „acte" coordonte, coordonate atît între ele cît și în raport cu ambianța, sugerează cu insistență unui observator laic ideea că o inteligență cu posibilități de cunoaștere, excepțională în felul ei, ar colabora la lucrarea de natură instinctivă. Analiza mai atentă a stărilor și actelor dezvăluie însă că o asemenea inteligență și cunoaștere, presupunînd că ar interveni realmente în jocul instinctului, sunt pe de altă parte atît de limitate prin obiectivul lor, încît ele par abolite chiar în calitatea lor de „inteligență" și de „cunoaștere".

Cercetînd mai de aproape unele forme de extraordinară complexitate ale instinctului, Bergson a reușit să pună în justă lumină cel puțin dificultățile problemei. Comentariile sale asupra instinctului ni se par însă viciate de metafizica sa personală. Și aceasta într-o măsură ce le face aproape inaccesibile oricărei bunăvoințe de a salva elementele viabile cuprinse în ele. E regretabil că ideile lui Bergson asupra instinctului nu pot fi izolate de concepția sa metafizică asupra vieții. Bergson închipuie viața în evoluția ei ca un curent de „conștiință originară" care ar organiza materia. Ar exista, cu alte cuvinte, după părerea lui Bergson o conștiință „coextensivă" cu viața. Instinctul, în modurile sale concrete, ar reprezenta o limitare a conștiinței universale la strictul necesar ce-l solicită interesele biologice proprii animalului. Aceasta ar fi vederea bergsoniană de maximă amploare asupra instinctului. Cu o asemenea „vedere", anevoie vom putea începe ceva în expunerile de față, căci orice demers pozitiv în acest sens ar implica o prea-

labilă adoptare a metafizicii în chestiune. Nu ne putem totuși priva de plăcerea de a aduce în dezbatere unele afirmații ale lui Bergson ce par a ține mai cu dinadinsul seama de fenomenele concrete ale instinctului.

Una din ambițiile cele mai susținute ale lui Bergson este aceea de a dovedi că instinctul ar fi *calitativ* deosebit de inteligență. La origine, instinctul și inteligența ar avea însă un izvor comun în ceea ce filozoful numește „conștiință". (Încă o dată, e vorba aici despre o presupusă conștiință „originară" care ar organiza ca un curent materia sub o multitudine imensă de forme organice și care, sub modul ei spiritual, s-ar ramifica în două sensuri, apărînd pe liniile de evoluție divergente ale vieții o dată ca „instinct" și o dată ca „inteligență".) Instinctul ia formele cele mai complexe, triumfătoare, la anume animale, în speță la insecte, iar inteligența la om. Instinctul, reprezentînd după concepția lui Bergson conștiința originară evoluată sub constrîngerea altor necesități decît inteligența, ar rămîne în esența sa inconvertibil în termeni de inteligență. Ni se refuză cu aceasta orice înțelegere a instinctului? Nu. Căci omul nu este nici el lipsit de unele aptitudini instinctive. Dacă voim să ne facem o idee despre instinct, trebuie să recurgem, după părerea lui Bergson, la analogii cu procesele, aptitudinile și stările ce și-au păstrat și în viața noastră ceva din felul instinctelor: instinctul ar fi un fel de „simpatie divinatorie". Cît de puțin lămuritoare rămîne o atare apropiere rezultă din zădărnicia oricărei încercări de a ști ce este, la urma urmelor, „simpatia divinitorie". Bergson, dacă cineva și-ar fi îngăduit și această întrebare, ar fi răspuns probabil că simpatia divinitorie este un fel de instinct. Cu aceasta am ajunge într-un cerc vicios din care nimic nu ne-ar mai scoate.

Procedînd la examinarea fenomenelor concrete ale instinctului, Bergson poate fi cel mai adesea surprins asupra vinii de a forța faptele să intre în tipare construite. Într-adevăr, filozoful francez susține că „inteligența" ar fi făcută să lucreze asupra *materiei inerte*, iar instinctul — să rămînă în contact cu secretele vieții. Exemplele de instinct pe care Bergson le ana-

lizează sunt admirabil alese și par a dovedi teza întru totul și oricum le-ai întoarce. Filozoful s-a priceput să exploateze în favoarea tezei exemple de instinct dintre cele mai complexe, nu mai puțin însă el a eliminat — poate că nu tocmai intențional, dar oricum inconștient interesat — orice exemplu ce ar fi putut să-i infirme gîndul. E aproape fabulos cazul acelui himenopter (sfexul amofil) care-și înțeapă victima, o omidă, cu o precizie anatomică ce nu lasă nimic de dorit, tocmai în cei nouă centri nervoși. Omida trebuie amorțită fără de a fi ucisă: sfexul își depune ouăle în carnea vie a omidei; larvele sfexului ce se vor dezvolta din ouă au nevoie de acest aliment proaspăt, iar nu de un cadavru. Lucrurile se petrec așadar ca și cum sfexul ar ști că victima sa ar avea nouă centri nervoși și ca și cum ar cunoaște întocmai ritmul vital al larvelor sale și necesitățile alimentare ale lor. (Nu e nevoie să adăugăm că știința omenească cunoaște cei nouă centri nervoși ai omidei, asupra anatomiei căreia sfexul „pare“ atît de bine „informat“, doar de vreo cîteva decenii.) Cu exemple de acest gen, impresionante fără doar și poate, filozoful francez va căuta să exalte instinctul ca o cunoaștere cu totul *sui-generis* a „vieții“. („Cunoașterea instinctuală“ ar fi totuși mai mult „jucată“ decît „reprezentată“, susține Bergson.) Și, natural, ca să se împlinească Scriptura, exemplele invocate vor pune în relief dihotomia și formula teoretică potrivit cărora instinctul este orientat spre „cunoașterea“ *vieții*, a structurilor și ritmurilor organice, cîtă vreme inteligența s-ar îndruma spre „cunoașterea“ *materiei inerte și a spațiului*. Dar cu aceasta observatorul, cedînd unei idei, se transformă pe nesimțite în falsificator al faptelor. Spre a demasca inconsistența dihotomiei, nu e nevoie decît să rotim puțin privirea. Iată o specie de raci operînd de astă dată nu asupra vieții, ci asupra materiei inerte. Instinctiv, desigur. O ilustrație ne arată racul procedînd prin acte de o deosebită abilitate la astuparea intrării locuinței sale cu o piatră rotundă, perfect ajustată aperturii (a se vedea Planșa XI). Exemplul e simplu. Nenumărate altele sunt la îndemîna oricui. Un exemplu impresionant ne oferă țiparul. Da, ne referim într-adevăr la țiparul vulgar al rîurilor noastre. Posibilitățile sale instinc-

tive de orientare în „spațiu" sunt uluitoare. În perioada sa de metamorfozare ascendentă, înainte de maturizare, țiparul face drumul dintr-o anume regiune a Oceanului Atlantic pînă în rîurile continentului european, iar după maturizare el face drumul invers, din aceste rîuri pînă în aceleași locuri cu un trecut misterios ale Oceanului Atlantic, pentru a-și depune acolo ouăle. Nu prin natura inertă sau vie a obiectului lor se deosebesc așadar instinctul de inteligență. În limitele intereselor sale, instinctul pare tot așa de bine orientat asupra materiei inerte ca și asupra vieții. Indiferent de natura obiectivului său, animalul se comportă în reacțiile instinctive ce-i sunt proprii ca și cum ar cunoaște perfect adecvat și cu ultimă precizie un secret *delimitat* al „realului". Secretul aparent iluminat este totdeauna acela al unor momente și fețe ale realului pe care ființa dotată cu instinct le poate decupa utilizîndu-le în avantajul său. Comportamentul instinctiv pare așadar să implice un fel de cunoaștere adecvată a unui secret strict delimitat al realului. Dacă în comportamentul instinctiv ar intra sau ar interveni o cunoaștere *inteligentă*, ar trebui să presupunem că sfexul posedă de milioane de ani o „cunoștință" la care omul a parvenit numai după grele cazne, profitînd de o invenție tehnică precum microscopul. Cum starea de fapt nu poate să fie aceasta și cum, pe de altă parte, cunoașterea inteligentă nu este niciodată limitată la un singur obiect sau la tiparul acestuia, ci este prin obiectivul său *dezmărginită*, aceasta prin chiar termenii ce o definesc deoarece ea își întinde rețeaua peste cîmpul mereu în creștere al realului, e clar că instinctul nu permite să fie interpretat în analogie cu „cunoașterea *inteligentă*" și nici în analogie cu acțiunile derivînd din aceasta.

Pe măsură ce progresează, științele naturale ne fac cu putință reperarea unor forme tot mai stufoase ale instinctului. În veacul al XVIII-lea bunăoară, n-ar fi fost încă posibilă în nici un chip recunoașterea semnificației intrinseci a actelor sfexului în raport cu omida-victimă drept reacții coordonate și pline de sens, etichetabile în ansamblul lor prin termenul de „instinct".

Procedăm acum la analiza unui alt exemplu de „instinct", după părerea noastră, prin complexitatea sa și mai incredibil decît cazul faimos în preajma căruia a poposit un Bergson. Sistemul organic-instinctual ce-l vom aduce în discuție nu a fost recunoscut pînă în momentul de față nici în toate subtilitățile sale interioare și nici în toată amploarea sa. Pentru interpretarea fenomenului, recurgem și la unele elemente ce au fost puse la contribuție pînă acum. Dar tocmai aceste elemente vor învedera complexitatea exemplului asupra căruia ne oprim. La întîia vedere, fenomenul nu pare a avea eminența ce i-o atribuim. Ne referim la gogoșile de stejar, consecință a înțepăturii unei viespi. Există o seamă de plante care produc asemenea gogoși pe urma înțepăturii ce le-o aplică diverse insecte (a se vedea Planșa XII, Fig. 1–3). Insecta aplică o înțepătură țesutului vegetal, iar planta răspunde prin alcătuirea unor globule care, prin conformația și structura lor, reprezintă un perfect înveliș pentru protecția larvelor ce ies din ouăle depuse de insectă în țesutul plantei. Chiar și numai acest înveliș protector alcătuit din țesuturi foarte propice este destinat să stîrnească mirarea noastră. Dar să reținem și alte împrejurări cu totul admirabile: globulele constituite din varii țesuturi nu alcătuiesc numai un lăcaș potrivit, ci acumulează în ele hrana specială de care larvele au nevoie pentru dezvoltarea lor. Mai mult: gogoșile mai au și o apertură prin care insecta, o dată deplin dezvoltată, va putea să părăsească lăcașul ce i-a servit drept adăpost și sursă de alimentare în perioada larvară și de care de aici încolo nu mai are nevoie. O seamă de naturaliști au studiat cu legitim interes acest fenomen nu fără de a rămîne derutați în fața faptelor observate. Lucrurile se petrec ca și cum ar exista o colaborare, o solidaritate de interese între insectă și plantă, sau mai curînd ca și cum planta ar pune serviciile sale la dispoziția insectei. Nu mai departe decît un biolog ca Woltereck cita încă în 1932 fenomenul în chestiune ca o pretinsă dovadă a solidarității funciare ce ar exista între ființele vii. Din momentul însă în care am admite o pretinsă solidaritate de acest gen, ne-am vedea foarte repede constrînși să presupunem că în ființa plantei ar lucra o

„rațiune“ *generoasă* care cunoaște exact nevoile insectei și i le îndeplinește în consecință. Ar fi însă prea riscant să apucăm cu presupunerile pe asemenea drumuri. Există fără îndoială în natură atîtea exemple de solidaritate între ființe de specii cu totul diferite, în așa-numitele „simbioze“. Să nu uităm totuși că simbiozele se realizează după principiul „îți dau ca să-mi dai“, și avantajele se constată totdeauna de ambele părți. Dar în cazul stejarului bunăoară și al viespii nu se poate întrezări nici un folos pentru stejar; din contră, stejarul joacă rol de victimă, prea multe înțepături putînd să-i distrugă coroana și să-l coste viața. Nu mai puțin, stejarul este angajat în producerea gogoșilor atît de utile dezvoltării viespilor. Faptul este într-adevăr derutant și pare a vorbi despre o relație de „generozitate“ între vegetal și animal care ar contrazice pînă în temeiuri legea luptei pentru existență. Ne amintim că Darwin spunea undeva în *Originea speciilor* că toată teoria selecției naturale întemeiată pe lupta pentru existență ar cădea dacă s-ar descoperi în natură un singur caz ce ar dovedi că o specie își oferă serviciile unei alte specii fără de a avea nici un folos de pe urma acestui act. Iată ce consecințe ar avea descoperirea unei atare „generozități“ în cadrul naturii. Pentru noi, observația lui Darwin este un avertisment să privim lucrurile cu o sporită atenție și prudență. Lămurirea cazului ce ne preocupă urmează să fie căutată cu totul în altă direcție și-ntr-un alt cîmp de fapte. Există un domeniu al biologiei, studiat cu multă pasiune în ultimele decenii, și care ne pune, așa credem, la dispoziție unele elemente teoretice noi întru elucidarea fenomenelor de natura aceluia al gogoșilor de stejar. Ne referim la experiențele biologice ale lui Spemann și ale școlii sale. În Planșa XIII vedem un ochi de triton în interiorul căruia s-a introdus un mic fragment de iris. Contrar oricăror așteptări, acest fragment de iris este transformat într-o lentilă, ceea ce dovedește prezența efectivă în interiorul ochiului a unui factor „organizator“ de lentilă. Experiențele din cele mai variate arată că atare factori „organizatori“ pot fi decupați din organismul de origine și induși în alt organism de altă specie, unde ei vor continua să organizeze din țesuturile organismu-

lui-gazdă organe și structuri proprii organismului de origine. Experiențele cu privire la *inducerea* „organizatorilor" dintr-un organism în alt organism, sau dintr-o parte a unui organism în altă parte a aceluiași organism, au dus la rezultate dintre cele mai neașteptate. Experiențele confirmă existența în organisme a unor factori „organizatori" care, tăiați din angrenajul lor și induși în alt mediu organic, pot să-și afirme pînă la un punct autonomia și eficiența lor. În legătură cu o seamă de fenomene de același ordin, rusul Gurwitsch[1] a propus teoria „cîmpurilor biologice", imaginată în analogie cu anume teorii fizicale. Organismele sunt, îndeosebi în fazele embrionare, purtătoare de „cîmpuri biologice" pe baza cărora s-ar alcătui formele și structurile organice. Aceste „cîmpuri" ar fi susceptibile de a fi induse în condiții experimentale dintr-un mediu organic în alt mediu organic.

La aceste experiențe și la asemenea ipoteze urmează să ne gîndim cînd luăm în studiu un fenomen cum este acela al gogoșilor de stejar. Ne găsim aici în fața unei alcătuiri organice-instinctuale extraordinar de complexe. Alcătuirea ține însă de ființa viespii, iar nu de a stejarului. Stejarul nu joacă decît un rol de victimă. În lumina experiențelor cu „factori organizatori" sau cu „cîmpurile biologice", se deschide o lumină și în problema aceasta. Lucrurile se petrec ca și cum viespea, o dată cu înțepătura aplicată, ar induce în frunza de stejar, prin intermediul chimic-molecular de natură probabil enzimatică, un „cîmp biologic" care organizează în frunză, din materialul ce-i stă acolo la dispoziție, gogoașa ca un organ util larvei ce va ieși din oul de viespe. Interpretate în termeni de cunoaștere „inteligentă", faptele se petrec ca și cum viespea ar cunoaște la perfecție mai întîi chimismul stejarului și posibilitățile acestuia, pentru cazul că s-ar induce un anume „cîmp biologic", și faptele se petrec, în al doilea rînd, ca și cum viespea ar cunoaște necesitățile larvei sale, născocind în propriul ei organism (al viespii) toate mijloacele chimice-organice ale unui anume

[1] Alex. Gurwitsch, „Versuch einer synthetischen Biologie", în *Abhandlungen zur Theoretischen Biologie*, Berlin, 1923, caietul 17.

„cîmp biologic" ce urmează să fie indus în frunza de stejar. Iată o alcătuire organică-instinctuală care, dacă am sta s-o interpretăm într-adins în termeni de *cunoaștere* „inteligentă", ar cere fără îndoială cunoștințe ce depășesc enorm pe acelea ale chimiștilor și de asemeni și posibilități de elaborare sintetică ce depășesc fantastic posibilitățile laboratoarelor de chimie umane. E un noroc că problema nu se pune însă astfel și avem suficiente motive să credem că ea nu se pune astfel. Căci o singură încercare de a pune problema în acest sens ne-ar sili numaidecît să ne întrebăm: Cum se face că o presupusă cunoaștere a unor secrete atît de adînci și asemenea posibilități de elaborare pot fi în același timp *limitate* la o arie atît de *îngustă* a frunzei de stejar, a gogoșii și a larvei? Această categorică „delimitare" a alcătuirii organice-instinctuale ne avertizează să nu ne lăsăm seduși nici un moment de ispita unei interpretări a „instinctului" în analogie cu „cunoașterea inteligentă".

Evident, pentru a pune în lumină complexitatea de sens a acestei alcătuiri organice-instinctuale, ne-am văzut nevoiți să recurgem la cele mai noi și mai paradoxale rezultate și ipoteze din domeniul biologiei experimentale de astăzi. Fără de atare cunoștințe și elemente teoretice n-am fi putut să bănuim nici măcar pe departe sensul intrinsec al fenomenului. Spuneam mai sus că, pe măsură ce științele naturale vor progresa, e de așteptat să se descopere alcătuiri organice instinctuale tot mai complicate. Astfel de identificări ne conduc firește numai spre o circumscriere, tot mai precisă ce-i drept, însă numai la o „circumscriere", a fenomenelor „instinctuale" în comparație cu actele și produsele de „inteligență". Dar o asemenea simplă „circumscriere" a fost de fapt intenția ce ne-a călăuzit în capitolul de față. Prin „instinct" urmează să înțelegem un sistem de acte coordonate pline de sens biologic, o suită de reacții de care se arată capabil un organism în raport cu anume momente și aspecte ale unei situații de interes vital, în care el, organismul, poate să ajungă datorită naturii sale în ambianța sa firească.

Limitarea ariei obiective asupra căreia devine operant instinctul se remarcă în orice reacție a acestuia și ține de natura fenomenului. Ne întîmpină aici un aspect ce fără îndoială va trebui să intre cîndva într-o definiție și, în consecință, de asemenea și în orice viitoare încercare de explicare a instinctului. Bergson a observat aria limitată asupra căreia lucrează instinctul, dar el nu a ținut-o în vedere ca latură „definitorie", ci ca o trăsătură accesorie. Gînditorul francez își avea motivele sale ca să estompeze profilul în pragul căruia ajunsese. Bergson dorea, precum se știe, să întemeieze oarecum „metafizic" drepturile *intuiției* (ale simpatiei divinatorii) ca metodă filozofică și credea că fenomenele instinctului erau susceptibile de o exploatare în sensul unei exaltări a „intuiției". Bergson s-a trezit astfel vorbind despre „intuiție" ca „instinct" care și-ar *dilata* „obiectul" și ar prinde să *reflecteze* asupra lui însuși. Dar un instinct care și-ar „dilata" obiectul este pur și simplu o imposibilitate. Cu atît mai puțin ne putem aștepta ca instinctul să înceapă a reflecta asupra lui însuși, căci orice act de reflecție se efectuează prin *concepte*, iar instinctul se situează cu totul în afară de orice gîndire conceptuală. De unde urmează că intuiția bergsoniană, în măsura în care putea să devină operantă în filozofie, nu avea de fapt absolut nimic de-a face cu „instinctul". (În expunerile bergsoniene asupra intuiției s-a strecurat, în chip inconștient desigur, o mică escrocherie filozofică: filozoful ținea probabil să confere pe o cale oarecare intuiției metodice pentru care pleda ceva din relativa „infailibilitate"[1] a instinctului.)

Urmează să vedem ce s-ar putea spune despre instinct, fără de a părăsi temeiul dat și recurgînd la conjecturi numai în limitele unei „teoretizări" *strict necesare*. Ar fi de interes să știm cum și în ce măsură intervine „conștiința" în ansamblul unei realizări de natură instinctivă. Suntem încredințați că și elementul conștient intervine în procesele și actele instinctului —

[1] „Infailibilitatea" instinctului nu trebuie considerată în absolut. „Să nu uităm că un instinct, ca și o adaptare oarecare, este relativ și statistic", spune Marcel Prenant, *op. cit.*, ed. cit., p. 235.

desigur nu ca însoțitor coextensiv acestuia, dar sub chipul unor „momente" inserate într-un amplu angrenaj. În general, viața animală trebuie s-o imaginăm nu ca o mașină, ci ca fiind străbătută de tonalități psihice, ca fiind capabilă de pîlpîiri „conștiente" și chiar ca fiind determinată uneori, cel puțin în parte, dacă nu exclusiv, de momente de „conștiință". Dacă n-am lua în seamă decît faptul bunăoară că animalul „sesizează" unele aspecte ale ambianței, am avea destul motiv să cercetăm ce dezvoltare poate lua aici elementul conștient. Animalul e cel puțin un *„recipient de* „percepții". Iar despre aceste „percepții" știm că sunt adesea în stare să declanșeze reacții instinctive de o amplă și bogată articulație interioară. Procesele și stările, funcțiile și posibilitățile „psihice-conștiente" ale animalului urmează însă, după toate indiciile ce ne stau la dispoziție, să le înțelegem ca fiind sub atîtea raporturi deosebite de ale noastre. Într-adevăr, viața psihică-conștientă a animalului caută să o închipuim mai curînd ca o somnolență cu străfulgerări de trezire, elementul „conștient", cu diversitatea sa de momente, neajungînd niciodată să se organizeze într-un tot de-o relativă autonomie, cum aceasta se întîmplă în viața umană. Momentele psihice-conștiente și toate tonalitățile de acest gen ce străbat viața animală apar cu desăvîrșire puse în serviciul biologicului. O „percepție" are astfel la animal mai mult un caracter de „stare" eficientă simplă numai într-un angrenaj de acte, decît caracter de „semnal" ce ar prilejui inteligenței un act de constituire a unui „obiect". Dar asupra modului cum „percepțiile" se organizează în viața psihică a animalului vom reveni după o mică divagație ce ni se pare în prealabil necesară.

Filozofii și naturaliștii care au studiat modul cum reacționează animalul în anume împrejurări au fost adesea surprinși de felul plin de semnificație al acestor „reacții". S-ar putea cita atîția autori, de la Kant, să zicem, pînă la Jung, care se arată foarte dispuși de a atribui animalului anume „cunoștințe" *înnăscute*. Un amănunt de interes istoric rămîne faptul că un Kant vorbește cu toată hotărîrea despre „cunoștințe" *înnăscute* la animale. Spre deosebire de atîția filozofi ante-

riori, hotărîți să atribuie omului anume „idei înnăscute", Kant nu agrea o asemenea ipoteză. (Conceptele *a priori* nu sunt, după opinia lui Kant, *„înnăscute"* omului, ci ele se constituie în funcție de „experiență", deși fără acoperire totală în aceasta.) Kant concede așadar viețuitoarelor necuvîntătoare anume „cunoștințe" *înnăscute, dar nu omului.* Neapărat că observații în legătură cu fenomenele instinctuale l-au îndrumat pe Kant spre un atare enunț. Recunoaște oricine că potrivelile intrinseci, cu totul izbitoare, proprii reacțiilor instinctuale mai înainte de orice experiență, sugerează o asemenea ipoteză. Sunt și alți autori, precum spuneam, care cedează sugestiei, iar mai recent elvețianul Jung, cunoscutul teoretician al vieții psihice inconștiente, a dezvoltat într-un fel destul de personal ipoteza în chestiune sub forma unei teorii numită a „arhetipurilor". Psihologul elvețian emite părerea că ar exista un factor de o mare și vastă eficiență, prezent în constituția speciilor animale și a speciei umane, un inconștient de natură psihică („colectiv" pentru o specie sau chiar coextensiv cu toate formele vieții). Acest inconștient ar fi dotat cu o memorie ce ar trece din generație în generație. Experiența ancestrală a ființelor organice, condensată sub formă de „arhetipuri" și impregnată ca atare memoriei inconștientului colectiv, s-ar transmite de la înaintași la urmași de-a lungul mileniilor și chiar a erelor geologice.[1]

Oricît de seducătoare ar fi pentru o fantezie fabuloasă ipoteza *cunoștințelor „înnăscute"* sau teoria „arhetipurilor" ereditare, nu ni se par necesare pentru lămurirea faptelor ce ne solicită atenția. Negreșit, cînd observi un animal reacționînd întîia oară „instinctiv", adică mai înainte de orice experiență ce l-ar îndruma în sensul actelor sale, te vezi aproape constrîns să admiți că un „ce" înnăscut intervine oricum în suita reacțiilor sale. Întrebarea e dacă acest „ce" înnăscut trebuie necondiționat imaginat ca un fel de „cunoștință" sau ca

---

[1] Cf. C.G. Jung, *La Théorie psychoanalytique*, Editions Montaigne, Paris, 1912; *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, Rascher Verlag, Zürich, 1918; *Psychologische Typen*, Rascher Verlag, Zürich, 1921.

„arhetip“ pozitiv conturat și de natură psihică. N-am putea oare să ieșim la cale și cu o ipoteză mai puțin excesivă? Care ar fi, într-un demers explicativ, minimul de supoziții necesare pentru a face față fenomenelor în discuție? Evident, trebuie să admitem ca fiind „înnăscut“ animalului care procedează „instinctiv“ un *sistem de reacții* posibile. E aici un minim ipotetic fără de care nu vom putea răzbate la liman. Dar și un asemenea sistem de reacții posibile, admis ca înnăscut spre a deveni realmente utilizabil într-o lămurire a comportamentului instinctiv, mai cere o supoziție. Reacțiile posibile ca sistem înnăscut propriu unui animal trebuie imaginate ca fiind prin felul lor raportate la *percepția* viitoare și de ansamblu a unor anume momente și aspecte ale ambianței. În faza prealabilă realizării actelor instinctive, sistemul reacțiilor reprezintă o virtualitate organizată, înnăscută animalului, dar în această fază organizarea acestor reacții posibile nu trebuie imaginată ca fiind făcută în jurul unui moment psihic *pozitiv* („cunoștință“ sau „arhetip“ înnăscut), ci în jurul unei „piese-lipsă“, în jurul unui „gol“, al unui „negativ“ conturat și el în felul său, dar în definitiv totuși numai o „absență“. Acest „negativ“ servește drept recipient în care are să cadă viitoarea „percepție“ sau viitorul „ansamblu perceptiv“ destinat să umple „golul“. Cînd procesul perceptiv are realmente loc, atunci circuitul intrinsec al complexului organic „instinctiv“ se completează cu „piesa“ ce lipsea și reacțiile se declanșează. „Piesa-lipsă“, „golul-conturat“, este un „negativ“ încadrat la început exclusiv de un sistem de reacții posibile și este destinat să fie completat printr-o mărime psihică (un ansamblu de percepții).

Acest sistem de reacții posibile, înnăscut, și care încadrează o anume „ambianță psihică“, configurînd-o doar prin prezența lor *organică*, joacă un deosebit rol în ceea ce privește organizarea „experienței“ animale. Reacțiile instinctive, dispuse configurat în jurul unei „absențe“, devin în momentul declanșării lor un fel de elemente de cuprindere a „percepțiilor“ ce vin să completeze „absența“ dinăuntrul sistemului reactiv. Percepțiile care vor alcătui „experiența“ animalului se vor organiza pe-o schemă „arhetipică“ — aceasta datorită fac-

torului înnăscut ce permite să fie definit prin elemente organice și printr-un fel de „gol“ psihic. Arhetipul, considerat în plenitudinea sa pozitivă, nu este așadar un factor înnăscut. Se ajunge la constituirea unui „arhetip“ numai prin organizarea „percepțiilor reale“, potrivit acelui factor înnăscut pe care-l circumscriem ca un sistem de reacții organice posibile, încadrînd, prin virtualitatea lor, o piesă psihică-lipsă. Experiența oricărui animal se organizează pe una sau mai multe scheme arhetipice, specifice speciei acesteia — și numai acesteia. *Omida* întrupează o asemenea schemă arhetipică pentru sfexul amofil. Frunza de stejar devine un arhetip pentru cutare viespe. În fapt și pentru a ne exprima mai precis, experiența animală se împarte oarecum în două clase de percepții: un grup de percepții se clădește pe scheme arhetipice, al doilea grup, întru cît există, are un accent indiferent. În orice caz, ar fi nelaloc să spunem că experiența animală este dominată de un singur arhetip; o pluralitate de arhetipuri, pluralitate ce variază în funcție de nivelul organizator și de volumul ambianței proprii cutărui sau cutărui animal, rămîne ipoteza cea mai plauzibilă. După părerea noastră, „arhetipurile“ nu sunt așadar factori în plenitudinea lor înnăscuți, de memorie ereditară, cum presupune Jung. Arhetipurile sunt rezultante produse de întîlnire între un *„sistem“ de reacții posibile* care conturează o „piesă-lipsă“ și anume *„percepții“*. În raport cu arhetipurile, sau mai precis în raport cu experiența organizată pe scheme arhetipice, animalul este *biologic* angajat, ceea ce înseamnă angajat cu tot corpul și cu tot psihicul său. Intervin în acest angajament al animalului înclinări și fobii de-un accent afectiv cu atît mai puternic cu cît animalul este superior. Animalul se comportă ca și cum ar fi de-a dreptul luat în posesie de „arhetipuri“. Să se observe că animalul se comportă indiferent în toate situațiile ce nu includ arhetipuri specifice, dar aproape ca un „posedat“ în situații ce cuprind în ele aceste arhetipuri. S-ar putea aproape spune că animalul este adus, prin întîlnirea sa cu un arhetip, în condiții subiective, prielnice declanșării sistemului său de reacții instinctive, oarecum într-o stare de hipnoză. Arhetipul joacă într-un chip un rol de hipnotizator,

iar animalul rol de victimă. Spre a nu diforma faptele, trebuie să adăugăm însă că această cvasihipnoză se realizează principial în avantajul animalului. Admițînd în principiu că experiența animală se organizează pe scheme arhetipice, în corelație deci cu sisteme reactive înnăscute de natură organică, nu negăm că în organizarea aceleiași experiențe animale intervine subsidiar și „inteligența", mai mult sau mai puțin rudimentară, de care dispune animalul. Inteligența animală se găsește însă la ordinele instinctului. Cu aceasta am fi trecut în considerațiile noastre la o chestiune care cere o schimbare de perspectivă. Vorbim despre „inteligență". Deoarece însă inteligența o găsim dezvoltată în forma ei paroxistă la om, se impune să o studiem în actele și-n felul ei așa cum ea se manifestă la om.

Inteligența, privită în demersurile ei relativ autonome și emancipată de sub constrîngerile instinctului, manifestă aptitudini cu totul particulare. Inteligența, pentru a-i pune bunăoară în relief un important aspect, organizează altfel experiența decît instinctul. Reacția inteligenței în fața „percepției" nu se efectuează, ca în cazul instinctului, printr-un sistem de acte coordonate într-un anume sens biologic, ci prin procese de elaborare spirituală care au în vedere atît lărgirea cît și dominarea experienței. În raport cu reacțiile instinctive posibile, percepția este mai mult o stare psihică integrată într-un circuit biologic; în raport cu inteligența, percepția devine „semnal" al „obiectului" și dobîndește un accent în acest sens. Inteligența „proiectează" percepțiile într-un mediu detașat de exigențele imediat vitale și constituie cu ajutorul lor „obiecte" care se juxtapun într-un orizont concret; inteligența organizează în mod funcțional experiența pe categorii și-și făurește în cele din urmă „conceptele" ca exponente reprezentative ale „obiectelor". Prin toate aceste demersuri, inteligența își afirmă de fapt relativa sa *autonomie* față de *biologic*. Animalul care-și organizează percepțiile pe bază *instinctuală*, de reacții biologice amplu coordonate, se închistează într-o experiență aproape absorbită de arhetipuri de care el este cvasihipnotic dominat. Omul care-și organizează percepțiile pe bază *intelectuală*, prin procedee de obiectivare și prin ela-

borări conceptuale, se situează în centrul unei experiențe ce se tot lărgește și pe care el, omul, o domină. Distanța ce există între a fi dominat de experiență și a domina experiența măsoară depărtarea ce se declară între animal și om, sub raportul posibilităților lor de a-și organiza experiența: întîiul prin instinct, al doilea prin inteligență. Cu aceasta n-am spus încă tot ce se poate spune despre „inteligență". Inteligența nu-și afirmă ființa numai prin posibilitățile indicate care-i asigură relativa autonomie față de biologic; inteligența, la rîndul ei, intră și ea în „slujbă", și anume în slujba mai înaltă pe care o solicită modul ontologic specific uman, care este modul productiv-creator, modul productiv de civilizație și creator de cultură. „Inteligența" va apărea, cu alte cuvinte, pusă în serviciul „geniului" uman. Se cere desigur în acest loc să lărgim întru cîtva sensul termenului „geniu". În asemănare cu animalul, omul este înzestrat cu „geniu", ceea ce înseamnă de astă dată, a circumscrie, printr-un singur cuvînt structura, conformația, comportamentul, modul ontologic specific uman și aptitudinile pe care omul le manifestă în raport cu orizonturile sale care-l caracterizează și-l deosebesc de animal. E aproape de prisos să mai subliniem că „geniul" ce-l atribuim în chip definitoriu omului e susceptibil în cadrul umanului de diverse gradații și complexiuni ce diferă de la individ la individ. În plan strict uman, se impune o restrîngere a accepției termenului de „geniu". Aici, în plan uman, se practică, de altfel în chip foarte just, un limbaj în consecință. Într-adevăr, în graiul cotidian și în terminologia de specialitate a studiilor ce se ocupă într-un fel sau altul de manifestările productiv-creatoare ale inșilor umani, epitetul de „geniu" se acordă nu genului uman în sine, ci numai indivizilor care excelează în supremul grad prin toate acele structuri, moduri și aptitudini pe care, în chip definitoriu și spre deosebire față de ființa animală, noi le conferim omului în general. Mai înainte însă de a arăta unele laturi *sine qua non* ce caracterizează manifestările geniului uman, ne vedem nevoiți să mai stăruim puțin asupra temei fundamentale abordate în acest capitol: instinct, inteligență, geniu.

Ființa animală apare deplin pusă în relief prin dominanța comportamentului instinctiv asupra tuturor celorlalte manifestări ale sale, fie acestea chiar de natură accentuat *psihică*. Nu vom tăgădui: animalul posedă, în diverse grade pe scara evoluției, sensibilitate și chiar o viață afectivă. Inteligență de asemenea, cînd mai vag, cînd mai răspicat conturată. Totuși inteligența, factor de necontestat, dar foarte divers gradat, al ființei animale, se manifestă în viața animală cu totul aservită circuitului biologic-instinctiv. Circuitul biologic-instinctiv rămîne așadar coloana vertebrală a ființei animale. În cazul omului, „inteligența" dobîndește față de „instinct" un nivel de complexitate și o independență posibilă care îi asigură o certă autonomie. Omul se poate servi de inteligența sa, oferind acesteia posibilități din cele mai largi de elaborare conceptuală în orizontul concret, mereu dezmărginit, ce-i este dat. Dar omul mai are și posibilitatea — iată încă o trăsătură caracteristică a sa — de a suspenda într-un fel, prin acte susținute de „voință", suveranitatea inteligenței, punîndu-și-o, cu toate virtualitățile ei, fie în serviciul comportamentului și structurilor biologice-instinctive ale sale, de care nici el nu este lipsit — cu toate că acestea se manifestă la om mai estompate și mai incerte decît la animal —, fie în serviciul superior al „geniului" său. Omului îi este dată așadar posibilitatea de a face uz de „inteligență" pe toate planurile de existență ale sale. Inteligența umană manifestă o amplă polivalență față de care inteligența animală rămîne unilateral orientată, fiind aservită unei ordini strict biologice.

Atîția sunt filozofii care în cursul timpurilor au fost purtați de ambiția de a pătrunde ființa „geniului". S-au atribuit „geniului" îndeosebi daruri „intuitive", prin care el ar excela în comparație cu ceilalți oameni. O întreagă antologie s-ar putea alcătui, cu texte în acest sens, de la Goethe începînd, prin Schopenhauer, pînă la Bergson sau Poincaré, aspirînd să caracterizeze geniul în primul rînd prin darul intuiției. Se pot cita considerații care ne edifică, dar și atîtea considerații eronate. Una din erorile cele mai grave pe care un gînditor ca Bergson putea să le facă, reflectînd asupra „intuiției", este

apropierea ce el o propune între aceasta și „instinct". „Intuiția" ar fi un fel de instinct luminat de conștiință și care și-ar putea lărgi după plac obiectul. Un „instinct" ce ar fi luminat de conștiință și, în același timp, în stare de a-și lărgi după plac obiectul este însă o zonă de contradicții *in adiecto*. Am văzut că instinctul are, prin natura sa, totdeauna o arie strict delimitată, implicatele sale fiind în același timp de ordine predominant biologică. (Întocmirile *instinctive* asigură existența animală în ambianța sa.) Dar „intuiția", dacă ținem cu orice preț să numim astfel darul revelator propriu geniului uman, nu are nimic de-a face cu întocmirile instinctive. Intuiția, ca dar revelator, vizează orice obiect al existenței și se realizează în coordonate ce depășesc calitativ ordinea biologică. „Intuiția", aspirînd ce-i drept spre o adecvație cu existența, are de fapt un caracter mult mai *incert* și mai *creator* decît pretindea recent un Bergson sau, binișor înaintea acestuia, un Schopenhauer. Geniul este stimulat spre încercările sale creatoare și ajunge la *plăsmuirile* sale, între altele, și prin aceea că se situează în prealabil în orizontul necunoscutului — a unui necunoscut nu numai de suprafață, ci în primul rînd de profunzime. Am avut ocazia de a examina în alte lucrări sub unele laturi inerente lor creațiile de civilizație și de cultură ale geniului uman. Nu putem să desfășurăm aici încă o dată, nici măcar sumar, cele arătate în studii anterioare cu privire la anume implicate de structură ale „creației". Ne mulțumim cu afirmația de ansamblu că geniul creează totdeauna într-un anume „cîmp stilistic", propriu locului și timpului *istoric*, în care prin circumstanțe îi este dat geniului să activeze. Creațiile geniului poartă totdeauna pecetea ce le-o imprimă un asemenea „cîmp stilistic". Notăm însă că nici un element din acelea ce caracterizează aceste implicate nu se găsește și nu-și afirmă eficiența în întocmirile *instinctive*.

În perspectiva dată prin aceste distincții și coordonate, ni se oferă posibilitatea să abordăm și chestiunea mult mai dificilă decît se pare la întîia vedere a genezei tehnicii animale și umane. „Tehnica" o luăm în accepția cea mai largă cu putință,

de ansamblu al uneltelor și al tuturor mijloacelor materiale de care animalul și omul fac uz în vederea asigurării existenței lor ca atare. Găsim fără îndoială o „tehnică" în acest larg înțeles atît la animale cît, evident, și la om. Prezența tehnicii în viața unuia cît și a celuilalt a sugerat cercetătorilor gîndul de a socoti tehnica animală ca o formă rudimentară a celei umane. Mai mult: împrejurarea a îndrumat pe unii cercetători spre ideea că prin simple gradații, și numai prin atît, s-ar putea trece de la tehnica animală la cea umană. Dintr-un neînțeles exces de zel ce se pune întru simplificarea chestiunilor, se evită prea adesea luarea în considerare a saltului de „calitate" între cele două tehnici. Și totuși, spre deosebire de tehnica animală, tehnica umană apare ca un produs al ingeniului[1] uman, ea implicînd în această calitate cu totul alte coordonate și avînd în cele din urmă și o altă semnificație. Am pus, credem, în cele precedente suficient în lumină că existența animală este clădită, în toate și prin toate ale ei, pe o coloană vertebrală organică-instinctivă și că inteligența, memoria, afectivitatea, toți acești factori psihici sunt în viața animală aserviți circuitului vital-instinctiv. Sunt enumerate aici toate elementele de apreciere ale tehnicii animale. Tehnica animală este rezultatul unui anume tratament al materiei, al unui tratament în sensul intereselor vital-instinctive, chiar dacă uneori în prelucrarea materiei ar interveni și inteligența. Crustaceul *Uca* trăiește în mare. Lăcașul, o cavitate ajustată la volumul corpului său, el și-l face în fundul apei. Intrarea lăcașului, o apertură de o anume formă, crustaceul o închide cu o piatră ce se potrivește aici ca un dop. Invităm cititorii să admire în ilustrație abilitatea cu care *Uca* duce la bun sfîrșit această operație. Ne găsim aici desigur în prezența unei tehnici animale, deși piatra nu e cizelată din partea viețuitoarelor, ci numai aleasă de ea printre pietrele din peisajul său marin (Planșa XI). Există tehnici animale mult mai complexe decît cea de față, cazuri în

[1] Termenul „ingeniu" are aici accepția folosită de Tudor Vianu în *Postume*; cf. și „Nota" de la p. 24 în ed. cit. îngrijită de Ion Maxim (*n. ed.*).

care animalul intervine activ în vederea prelucrării și ajustării materialului. Iată bunăoară (Planșa XIV) o locuință colectivă a unei specii de păsări, clădită între crengile unui arbore, locuință de-o înfățișare ce amintește cu multă insistență intervenția mîinii umane. Sau, ca să amintim și un exemplu chiar din ocolul experienței noastre cotidiene, îndreptăm atenția asupra fagurilor albinelor, și anume nu numai asupra structurii celulare a fagurilor, ci și asupra dispoziției lor într-un stup.

Ce reprezintă toate aceste forme de tehnică animală în ultimă analiză? Oricîtă bunăvoință am avea, nu putem să vedem în aceste forme tehnice decît tot atîtea moduri de „adaptare" a organismului la o ambianță dată. Toată această tehnică însumează diverse mijloace prin care animalul trece de la starea de „suficientă armonie" în raport cu ambianța sa la o stare de „armonie de precizie" în raport cu aceeași ambianță. Tehnica animală apare astfel pe linia procesului de „specializare" *organică* a animalului, pe care o întregește fără de a-i depăși însă semnificația. Se realizează, cu alte cuvinte, prin această tehnică o încadrare a animalului, de uluitoare precizie uneori, în ambianța strict delimitată a sa. De aici impresia generală de „organicitate" a tehnicii animale, chiar și atunci cînd ea face uz numai de materie inertă. Situația devine alta de îndată ce luăm în considerare tehnica umană. Printre cele dintîi produse tehnice ale omului, ne întîmpină „pumnarul", un fel de cuțit de silex. Pumnarul nu era, precum știm, o armă de spintecat fiarele, ci în primul rînd o unealtă de preparat alte unelte, cu alte cuvinte o unealtă „analitică" și „constructivă" în același timp. Este acest pumnar, această unealtă de preparat unelte, o dovadă elocventă că tehnica umană își face apariția în coordonate mai ample decît tehnica animală. În procesul de născocire a ei joacă rol, evident, inteligența și ingeniul individual, colaborarea între indivizi, socialul, experiența. În formele ei esențiale, această tehnică umană nu servește ca să înfunde pe om într-o armonie de precizie cu o anume „ambianță" din care apoi nu mai este scăpare, cum este cazul tehnicii animale; tehnica umană servește din capul locului la

dominarea naturii, pentru ca *omul să poată face față unei ambianțe din ce în ce mai largi*. Tehnica umană nu reprezintă deci o prelungire sau o împlinire a organelor, o completare a lor pe o linie inerentă lor; tehnica umană înseamnă o *depășire* a organicului și este destinată să mijlocească omului o dominare a naturii și o lărgire progresivă a ambianței, iar în ultimă consecință să asigure și să promoveze în același timp autonomia omului față de natură. Animalul care prin tehnica sa, oricît de uluitoare uneori, se încadrează sub modul unei armonii de precizie în ambianța sa rămîne despoiat de orice accent autonom în raport cu natura. Nu susținem prin urmare că n-ar exista o tehnică animală; aceasta există, așa cum există și o tehnică umană, dar cele două tehnici se deosebesc *calitativ* avînd semnificații eterogene. Spuneam că tehnica animală oferă în general impresia unei „organicități" de care tehnica umană este străină. Cu produsele specifice ale ingeniului său „inteligent", cu unelte de făcut unelte, omul și-a deschis posibilități nelimitate de născociri tehnice, cele o dată realizate fiind susceptibile de continui modificări, amplificări, ameliorări. Tehnica animală rămîne relativ stereotipă pentru aceeași specie de-a lungul mileniilor sau uneori chiar a erelor geologice. Tehnica umană variază de la epocă la epocă, aducînd perfecționări de funcționare sau noi născociri, și apare, exact ca și creațiile de cultură ale omului, impregnată de aspecte de stil care de asemenea variază în funcție de locuri și timpuri istorice. Dacă tehnica animală dă mai mult o impresie de *organicitate stereotipă*, tehnica umană degajă o impresie de *istoricitate permanent efervescentă*.

Datorită particularităților sale generale, tehnica umană se afirmă nu ca un mijloc de încadrare a omului în natură, pe baza unui raport de armonie de precizie, ci ca un mijloc de dominare a naturii din partea omului, de emancipare a acestuia de sub constrîngerile din afară și de lărgire a orizontului uman. Tehnica umană cere deci să fie luată în considerare și ca factor ce promovează împlinirea omului ca „om".

O teorie ciudată cu privire la problema uneltelor, adusă în strînsă conexiune cu originea omului, a fost expusă acum un

sfert de veac de Paul Alsberg într-un studiu intitulat *Enigma umanității*.[1] Alsberg pledează pentru teza foarte discutabilă în sine că atît animalul cît și omul ar fi ființe *adaptate* la natură, și anume animalul prin chiar corpul său, iar omul, extracorporal, prin *uneltele* sale. Autorul privește uneltele ca mijloace artificiale extracorporale destinate a fi folosite în locul organelor. În continuare, Alsberg susține că uneltele n-ar întări organele, ci încetul cu încetul le-ar scoate din uz. Pe măsură ce s-ar perfecționa uneltele, organele ar suferi o decădere. „Omul", cu particularitățile sale biologice actuale, ar fi rezultatul unui astfel de proces. Omul a luat adică lupta cu ambianța cu ajutorul uneltelor de care dispunea ca animal. Concluzia la care Alsberg se oprește este că omul actual ar fi, sub raportul particularităților sale *„biologice"*, *în plină decădere*, un produs al tehnicii sale. Știm că Marx și Engels atribuie o capitală importanță muncii și tehnicii pentru dezvoltarea *pozitivă* a omului. Se pare că Alsberg desfigurează toată această situație într-un sens negativ, vorbindu-ne exclusiv despre decadența biologică a omului sub înrîurirea tehnicii. Iată la ce curioase și fanteziste idei și teorii se poate ajunge cînd se pornește de la definiții inițiale insuficiente sau de-a dreptul eronate. O definiție crescută strîmb pe care Alsberg ține totuși s-o ia ca punct de mînecare este aceea a „uneltei", înțelese ca mijloc artificial întrebuințat în locul organelor corporale. Să ni se permită să replicăm că, după a noastră știință, în locul organelor se folosesc numai „protezele" și că, evident, nu orice *unealtă* este o „proteză". Ar mai fi apoi de observat că una este semnificația uneltei la animale (de care Alsberg evită a face caz în „teoria" sa) și alta este semnificația uneltei în ordine umană. Curios este că tocmai unealta în ordine animală de care Alsberg nu se ocupă în chip principial acceptă să i se acorde în toate privințele o semnificație „organică": unealta animală este într-adevăr o proiecție a unor organe sau ține loc de organe. Cu ajutorul uneltelor sale, animalul se încadrează în ambianța sa, în sensul unei armonii de

[1] Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, Dresda, 1922.

precizie în raport cu aceasta. Uneltele umane nu au însă prea mult de-a face cu o atare semnficație, căci ele, avînd alte implicate, sunt destinate să ducă, nu la o „încadrare“ în natură, ci la o hotărîtă *dominare* asupra naturii și la o progresivă dezmărginire a ambianței.

ARHETIPURI ȘI FACTORI STILISTICI

Am atins prin incidență cu problematica instinctului o chestiune ce ne invită la o reluare sub unele noi laturi ale ei. Ne referim la acele alcătuiri psihice care cu un termen destul de fericit au fost denumite „arhetipuri“. S-a ocupat cu această chestiune îndeosebi școala psihologului elvețian C. G. Jung. Psihologul elvețian a făcut din alcătuirile arhetipice ale vieții psihice umane obiectivul unei teorii care, sub înfățișarea exclusivă și spectaculoasă cum ne este prezentată, poate fi repudiată, dar care, redusă la elementele ei verosimile, prezintă un oarecare interes și pentru aceste considerații antropologice ale noastre.

Jung atribuie psihicului uman posibilitatea de a-și alcătui anumite „arhetipuri“, adică o seamă de „chipuri“ (*Bilder*), „fantasme“, care ar juca rolul unor centre de cristalizare a vieții sufletești. Arhetipurile[1] pot obține o autonomie funcțională datorită căreia ele ar determina o serie de fenomene psihice, cînd normale, cînd anormale. E drept că Jung se exprimă foarte ezitant cu privire la natura intimă a acestor „arhetipuri“ : el le privește uneori ca icoane plastice, ca reprezentări concentrate, iar alteori numai ca mănunchiuri de disponibilități ce ar îndruma fantezia omenească să plsmuiască imagini de o anume structură. În această lumină care ne îngăduie să le privim, fie ca „icoane“, fie ca „disponibilități“, n-ar fi

---

[1] A se vedea îndeosebi C.G. Jung, *Psychologische Typen*, ed. cit., pp. 597 ș. urm.

nimic de spus împotriva existenței psihologice a unor pretinse „arhetipuri". Dar Jung nu s-a limitat la atît; el a dezvoltat o întreagă teorie, potrivit căreia arhetipurile ar lua ființă într-o pretinsă zonă cu totul specială a vieții psihice, și anume în inconștientul *colectiv* sau „absolut", pe baza unor experiențe ancestrale. Jung admite, cu alte cuvinte, un fel de *memorie ereditară* prin intermediul căreia „chipurile", „arhetipurile" s-ar transmite din generație în generație. Unele dintre aceste arhetipuri ar fi luat ființă încă în faza animală, durînd milioane de ani, a procesului filogenetic al omului. Cu această teorie de contururi lunecînd spre fabulos a experiențelor ancestrale și a memoriei ereditare, Jung se declară în fapt de acord cu teoria unui alt psiholog modern, cu a lui Semon, care enunțase și el anterior ipoteza despre o memorie a speciei, susținînd că experiențele ancestrale s-ar fi putut imprima, prin insistența lor excepțională, ca „engrame"[1] memoriei ereditare.

Jung nu stăruie însă prea mult asupra „teoriei" ca atare, ci procedează cu zel de explorator la descrierea și analiza unor arhetipuri în speță, și aceasta îndeosebi în legătură cu anume cazuri clinice, dar și în legătură cu diverse mituri ale popoarelor. Căci Jung e călăuzit de convingerea că, atît în fanteziile psihopaților cît și în „mituri", aceste „visuri colective" ale popoarelor, arhetipurile, ar lucra ca resorturi secrete ale plăsmuirilor umane. Un arhetip asupra căruia Jung insistă este, de exemplu, acela numit „animus" și „anima". Psihologul elvețian susține, întemeiat pe observații de ordin cotidian, că în viața psihică a bărbatului joacă un deosebit rol chipul „arhetipic" al femeii și invers, în viața psihică a femeii — chipul „arhetipic" al bărbatului. Cu această exemplificare la îndemîna oricui, Jung nu face decît să articuleze teoretic o observație psihologică curentă. Dar „arhetipuri" ar exista, după Jung, foarte multe — de exemplu al „vrăjitorului", al „eroului", al „tatălui", al „mamei", al „șarpelui", al „falusului" etc., etc. Inconștientul suprapersonal colectiv sau inconștientul „absolut" ar fi un fel de magazie de „arhetipuri". Pe atare ar-

[1] Urme lăsate de un excitant asupra sistemului nervos (*n.ed.*).

hetipuri ale inconștientului s-ar întemeia, după opinia lui Jung, și credința în zei și demoni.

Cu unele laturi ale teoriei lui Jung ne-am ocupat în chip critic în cîteva lucrări mai vechi ale noastre, celelalte suntem hotărîți a le lua în dezbatere acum. Arhetipurile, întrucît obțin o reală eficiență în viața psihică, este cazul să fie aduse în conexiune cu problematica instinctului în primul rînd, și numai în chip secundar, pe urmă, și în legătură cu alte probleme. Avem în orice caz convingerea că ne putem scuti de teoria „memoriei ereditare" dacă tratăm chestiunea arhetipurilor legînd-o cu fermitate de problematica instinctului.

Analizînd în capitolul anterior instinctul, am văzut cum animalul — pe baza unui sistem biologic de posibilități reactive — își organizează experiența pe scheme „arhetipice". În acest sens, omida este desigur un „arhetip" pentru sfexul amofil dotat cu un sistem reactiv datorită căruia el aplică victimei în cei cîțiva centri nervoși înțepăturile necesare spre a o amorți. În același sens, frunza de stejar devine un arhetip pentru viespea care prin înțepătura ei declanșează producția de gogoși. În același sens, femela este un arhetip pentru orice mascul — și invers. Situația aceasta a organizării experienței animale pe scheme „arhetipice" nu implică decît existența unor sisteme reactive biologice înnăscute. Aceasta nu înseamnă totuși că întru lămurirea instinctului ne putem scuti întru totul de elementul psihic. Însuși sistemul reactiv înnăscut, ca un dat prealabil al oricărui instinct, susceptibil de a fi conceput strict biologic, apare constituit cu referire la un grup de *„percepții"* posibile care, atunci cînd intră în joc, vor avea darul de a declanșa reacțiile sistemului înnăscut. Animalul, după ce începe a lua contact cu lumea sa, își organizează percepțiile în sens „arhetipic", așa cum cere sistemul său reactiv înnăscut. Animalul parvine deci să-și constituie efectiv o experiență pe scheme arhetipice. Aceasta nu vrea să spună însă cîtuși de puțin că arhetipurile ar fi din capul locului „conținuturi" ale unei pretinse memorii ereditare. Arhetipurile sunt „rezultante" — rezultante ale întîlnirii sistemelor reactive înnăscute (de natură biologică) cu „percepțiile" care alcătuiesc „piesele-lipsă" ale circuitului instinctiv. După toate

indiciile biologice și psihologice nealterate de vreo teorie, suntem îndreptățiți a afirma despre „arhetipuri" că ele sunt „*rezultante*", ceea ce nu le împiedică să obțină rolul cu totul remarcabil ce realmente îl au în viața animală și umană. Nimic nu ne îndrumă însă să imaginăm arhetipurile ca masă psihică ereditară.

Arhetipurile, fiind totdeauna înrădăcinate în sisteme biologice de reacții posibile înnăscute, absorb în mare grad interesul animalului, și e bănuit că orice percepție realizată de animal pe calapod arhetipic stîrnește în viața sa o deosebită mișcare afectivă sau cel puțin stări de tensiune colorate în sensul unor apetituri sau fobii. Cu atît mai mult coloratura aceasta se va accentua în circumstanțele umane. În viața sufletească a omului, arhetipurile se vor manifesta ca reprezentări însoțite de un puternic halo afectiv.

În viața animalului, arhetipurile sunt piese ce lucrează în angrenajul biologic al instinctelor. În funcție de acest angrenaj trebuie de altfel să înțelegem și sensul lor primordial.

Știm însă că în viața umană „psihicul" dobîndește o relativă autonomie față de biologic. Este aceasta o împrejurare datorită căreia și arhetipurile ar putea să obțină o relativă independență și să înceapă a lucra pe cont propriu. Astfel, în viața psihică umană întîlnim arhetipurile bunăoară ca *nuclee* în jurul cărora prind ființă și se încheagă reveriile, fanteziile, visurile. Jung și-a făcut o ambiție din a arăta prezența și eficiența arhetipurilor în toate aceste procese încă normale ale vieții psihice, dar Jung pretinde a fi dovedit prezența și eficiența arhetipurilor și în creațiile mitologice ale omului și, de asmenea, în fanteziile psihopaților.[1] Analizele de acest gen ale lui Jung sunt uneori de un palpitant interes. Nu prea înțelegem însă cum se face că Jung vorbește despre „categoriile" inteligenței (de exemplu, a „cauzalității", a „substanței" etc.) tot ca despre niște pretinse „arhetipuri". Jung, victimă a unui exces de zel, amestecă de astă dată în teoria arhetipurilor chestiuni care, desigur, n-au nimic de-a face cu „instinctul". Cu această

[1] E vorba numai despre anume psihopatii.

părere, Jung se întoarce de fapt la concepția prekantiană despre categorii ca „idei înnăscute". Șubrezenia poziției lui Jung este suficient dezvăluită chiar și numai prin această încadrare istorică. Din parte-ne, am arătat, credem, îndeajuns că inteligența este de altă natură decît instinctul. Inteligența lucrează cu obiecte „concrete", cu „concepte", cu „scheme" și în cadru *categorial.* Inteligența își organizează experiența pe „categorii", iar nu pe „arhetipuri". Arhetipurile sunt înrădăcinate în circuituri instinctive — ele *delimitează* orizontul ființei umane, ținînd-o totdeauna într-o „lume împrejmuitoare" din cercul căreia pentru nici un animal nu este ieșire. Arhetipurile reprezintă mijloace dintre cele mai eficace, datorită cărora animalul se „fixează" în ambianța sa. Inteligența este însă prin excelență un mijloc de dezmărginire a ambianței și, deci, de emancipare de sub constrîngerile acesteia. Funcțiile, alcătuirile și obiectivul ei (categorii, concepte, obiecte) nu pot fi deci asimilate în nici un chip unor alcătuiri ce-și au rostul în circuituri biologic-instinctive.

Vom readuce acum în discuție o altă chestiune. În diverse lucrări ale noastre din cele publicate în șirul anilor, am insistat pe larg asupra unor „factori" cu totul particulari, pe care îi implică orice creație de cultură. (Enumerăm printre creațiile de cultură ale umanității în cursul istoriei ei miturile, concepțiile religioase, viziunile metafizice, teoriile științifice, creațiile de artă, sistemele și normativele morale etc.) E vorba despre factorii stilistici care își pun și ei amprentele asupra creației de cultură. Teoria factorilor stilistici expusă în alte lucrări o socotim sub atîtea laturi susceptibilă încă de completări. În considerațiile de față, destinate să așeze în just relief distincția între ființa animală și ființa umană, vom observa că eficiența „factorilor stilistici" n-o constatăm decît în *activitatea creatoare* a „omului"; nici o urmă de orientare „stilistică" nu se găsește în nici una din sectoarele posibile ale activității animale. Cu aceasta am indicat încă una dintre cele mai importante particularități care colaborează la complexitatea umană. Evident, ideile desfășurate în prezentul studiu cer să arătăm deosebirea între „arhetipuri" și „factorii stilistici". Jung însuși n-a parvenit în nici una din lucrările sale la ideea unor factori

stilistici ce ar intra în componența ființei umane, în calitatea ei singulară de creatoare de cultură. Vom proceda la stabilirea distincțiilor mai importante ce se pot opera între „arhetipuri" și „factorii stilistici". Pentru a înlesni vederea de ansamblu asupra lor, îi vom înșira pe două coloane.[1]

Arhetipurile	*Factorii stilistici*
1. Arhetipurile reprezintă cristalizarea unor experiențe în circuitul biologic-instinctiv al ființei animale în orizontul lumii sensibile (în cadrul ambianței).	1. Factorii stilistici reprezintă niște factori modelatori ai spiritului uman situat în orizontul specific al necunoscutului, care urmează să fie revelat prin creații de cultură.
2. Arhetipurile sunt generale și stereotipe pentru o specie animală și implică anume posibilități reactive de natură biologică înnăscute.	2. Factorii stilistici proprii geniului uman sunt variabili de la epocă la epocă, de la un loc istoric la altul, de la o colectivitate la alta și uneori chiar de la individ la individ, ceea ce înseamnă că ei nu implică posibilități reactive de natură biologică înnăscute.
3. Arhetipurile sunt „icoane", „fantasme" de o considerabilă amploare plastică, alcătuiri complexe, cu un puternic accent afectiv; mijloace de adaptare la lumea concretă sensibilă.	3. Factorii stilistici au o eminentă simplitate și o funcție exclusiv modelatoare în raport cu *plăsmuirile* prin care spiritul uman încearcă revelarea necunoscutului.

[1] Îndrumat și de unele sugestii din parte-ne, un fost elev al nostru, dl D. Sârbu, și-a pus într-o teză de licență această chestiune a distincției între „arhetipuri" și „factorii stilistici", ajungînd la unele concluzii de care ținem seama potrivit unor nevoi dictate de economia studiului de față.

4. Arhetipurile îndură în viața psihică a omului așa-numitele „travestiri", apărînd prin transparența variabilă a acestor travestiri cînd mai clar, cînd mai camuflat.

4. Factorii stilistici nu îndură nici un fel de „travestiri".

5. Arhetipurile sunt rapsodice, adică ele au o existență biologică-psihologică fără de vreo relație specială între ele, în afară de aceea a unei finalități din ansamblu proprie ființei animale în raport cu lumea sa împrejmuitoare dată.

5. Factorii stilistici sunt în raportul lor reciproc complementari, alcătuind împreună un „cîmp stilistic" care imprimă o pecete unui ansamblu de creații de cultură.

6. Arhetipurile sunt înrădăcinate în circuite biologic-instinctive; ca atare ele sunt stereotipe pentru o specie animală, iar întru cît apar și în viața psihică a omului, ele leagă pe om de natură făcînd din el o ființă *naturală*.

6. Factorii stilistici sunt variabili. În calitatea lor de puteri ce determină forme și anume structuri ale creațiilor de cultură, ei se numără printre factorii care fac din om o ființă eminamente *istorică*.

Din această expunere comparată se desprinde concluzia că „arhetipurile" și „factorii stilistici" sunt mărimi cu totul eterogene, ireductibile, și deci neasimilabile uneia dintre cele două coloane. În viața umană, arhetipurile, toate, fără deosebire de proveniență instinctivă, își păstrează aceste rădăcini de natură *animală*. Se știe însă că la om, în general, comportamentul instinctiv nu se mai menține tocmai în forma sa genuină. Instinctul îndură la om oarecare atenuări, aceasta ca o consecință firească a complicării sale cu inteligența și cu voința care, cel puțin intențional, ia forme morale de îndată ce

omul devine om, adică ființă de cultură. În viața psihică a omului, „arhetipurile“ își relaxează întru cîtva legătura cu instinctele, încercînd să-și lărgească sfera de influență. În viața psihică a omului, arhetipurile încep să se afirme mai autonom, colorînd afectivitatea și dirijînd pînă la un punct imaginația acestuia. Mai mult: pe bună dreptate se poate susține că și în procesele de plăsmuire spirituală de care este capabil omul arhetipurile intră adesea în acțiune, alcătuind adevărate nuclee de creație, fapt ce se poate constata mai ales asupra plăsmuirilor mitologice și de artă ale geniului uman. Analizele lui Jung au învederat, credem, această împrejurare suficient de convingător. Va trebui să subliniem de asemenea și rolul ce arhetipurile par a-l juca în procesele și în formele patologice ale vieții psihice umane. Investigațiile în această direcție ale lui Jung și ale școlii sale au relevat asemănările ce pot să existe uneori între fanteziile psihopaților și plăsmuirile mitologice ale popoarelor. Cercetările lui Jung nu sunt totdeauna străine de realitate; ele trebuie însă verificate pas cu pas. Iar faptele, o dată verificate, urmează să fie integrate într-o teorie mult mai amplă și clădită în alte coordonate decît este aceea a lui Jung.

În teoria noastră, pe care am dezvoltat-o în alte lucrări și pe care o completăm în paginile de față, accentul e destinat să cadă, dacă nu *exclusiv pe factorii stilistici*, totuși mai vîrtos pe aceștia decît pe „arhetipuri“. Este vorba aici despre factori ce intervin numai în viața spirituală a *omului* și *niciodată* în *viața animală*. Factorii stilistici nu au, precum s-a arătat, nici o legătură cu circuitele biologice-instinctive ale animalului în care, prin proveniența lor, sunt ancorate toate „arhetipurile“. Factorii stilistici aparțin prin excelență omului ca om, ceea ce înseamnă în chip subliniat ca „ființă *istorică*“. Dacă izvorul arhetipurilor este *animalitatea*, izvorul factorilor stilistici rămîne *istoricitatea*. Ca ființă istorică, omul participă totdeauna la un „cîmp stilistic“, la un cîmp stilistic ce-și pune pecetea pe creațiile sale. Omul, privit ca individ, este o parte integrantă a *fluviului istoric*. Fluviul istoric este însă, după părerea noastră, purtătorul acelor factori stilistici în zona de înrîurire a cărora suntem cuprinși ca indivizi, dar fluviul istoric este și pur-

tătorul condițiilor materiale ale „cîmpurilor stilistice".[1] Între individul uman normal și istorie există o strînsă corelație, în sensul că istoria concretă impune individului uman orientări stilistice, iar individul la rîndul său va putea să modifice prin intervenția sa creatoare cîmpul stilistic obiectiv. În cadrul acestei corelații între istorie și individ, schimbul mutual de orientări stilistice este un proces necurmat și fără capăt.

Am fixat prin aceste cîteva idei pilonii unei teorii ce ne autorizează să privim într-o nouă lumină și problema „arhetipurilor". Nu încape îndoială că adesea în creațiile de cultură (mituri, artă, metafizică, idei religioase, idei morale etc.) prezența nucleară a unor „arhetipuri" poate fi bănuită și apoi descoperită ca atare în dosul travestirilor pe care ele le îndură. Și nu încape îndoială că prezența nucleară a unor arhetipuri poate fi descoperită și în fanteziile psihopaților. Intervine însă între modurile cum „arhetipurile" se manifestă în procesele de creație de cultură și cum ele se manifestă în fanteziile psihopaților o deosebire capitală ce a scăpat observației lui Jung. Psihologul elvețian nu avea la dispoziția sa elementele teoretice necesare pentru o mai clară definire și apreciere a acestei deosebiri ce din capul locului ar fi trebuit însă să formeze motivul principal al unei eventuale „teorii". Arhetipuri din cele mai diverse putem să întrezărim ca nuclee efective în jurul cărora se încheagă atîtea din plăsmuirile de cultură, dar în aceste procese de creație arhetipurile apar *totdeauna* modelate în *tipare stilistice,* fiind dominate de acestea, cîtă vreme în fanteziile psihopaților arhetipurile își fac simțită prezența ca niște *complexe autonome. Psihopatul*, spre deosebire de *creator*, apare izolat de cîmpul stilistic al istoriei la care de drept ar trebui să participe, fie în sens activ, fie măcar receptiv. Psihopatul este omul care se retrage din „istorie" și cade pradă unor fantezii stăpînite de *arhetipuri*, iar nu de vectori *stilistici*. Putem socoti ca fiind orientați în sens cre-

[1] Ne vom ocupa într-un viitor studiu de aceste condiții ale „istoriei", ale istoriei înțelese ca dimensiune în care se desfășoară productivitatea, munca, creația omului.

ator și normal numai acei indivizi umani care participă la *istorie* și-și integrează arhetipurile în cadrul stilistic în veșnică schimbare al acesteia.

În marginea unor asemenea considerații, se poate emite ipoteza că în viața psihică-spirituală a fiecărui individ uman arhetipurile și factorii stilistici sunt efectiv prezenți ca niște „puteri". Cînd între aceste puteri se declară un dezechilibru, în sensul că, prin energia inerentă lor, factorii stilistici nu mai sunt în stare să domine arhetipurile, este dată posibilitatea eșuării individului în psihopatie. Un divorț sub formă psihopatologică între individ și instincte se poate declara pe bază de arhetipuri, dar nu pe bază de factori stilistici. Dimpotrivă, factorii stilistici reprezintă una din cele mai solide trăsături de unire între individ și istorie. Cine s-a familiarizat îndeajuns cu anume fenomene aparținînd zonei psihopatiilor are impresia netă că arhetipurile pot să dobîndească uneori o intensitate de manifestare pe cont propriu datorită căreia ele devin de-a dreptul primejdioase pentru individ, ducînd în cele din urmă la o separație a acestuia de rosturile sale sociale. Cum s-ar putea proceda la o întărire a factorilor stilistici pentru ca ei să-și păstreze dominația asupra arhetipurilor — este o întrebare ce depășește limitele studiului de față.

CUVÎNT DE ÎNCHEIERE

Diverse elemente de „antropologie" se găsesc răsfirate prin studiile noastre filozofice anterioare celui de față. Cele mai multe dintre studiile la care ne referim au apărut între anii 1931–1937. Problema distincției ce trebuie făcută între om și animal ne-a preocupat, cel puțin în treacăt, în lucrările mai importante ale noastre.

În prezentul studiu am căutat să examinăm în toată amploarea sa chiar această problemă a distincției de efectuat între ființa umană și ființa animală.

Dat fiind că în anii din urmă a apărut o seamă de „antropologii“ publicate de diverși autori, ni s-a impus sarcina de a lua atitudine față de unele teorii lansate cu privire la anume aspecte biologice și psihospirituale care ar singulariza ființa umană în univers.

Că omul este o ființă singulară în felul său în univers suntem de acord — și am afirmat-o și noi de atîtea ori în studiile ce le-am publicat. Se întîmplă însă ca această „singularitate“ s-o vedem puțin mai *altfel* decît o înțeleg autorii de ale căror idei a fost cazul să ne ocupăm.

Preistoricianul sovietic Efimenko prezintă antropogeneza ca un salt din „biologic“ la „social“. Nu s-ar fi găsit cuvinte mai juste pentru a îmbrățișa într-o formulă pe cît de simplă pe atît de cuprinzătoare trecerea de la animal la om. Dar „saltul“ în chestiune a fost fără îndoială condiționat de o seamă de implicate a căror punere în lumină solicită efortul cercetătorilor. Rîvna de care am fost purtați a fost aceea de a încerca conturarea cel puțin a unora dintre multele implicate fără de care saltul de la „biologic“, în plenitudinea accepției sale, la „social“, în plenitudinea semnificației sale, anevoie ar putea să fie imaginat.

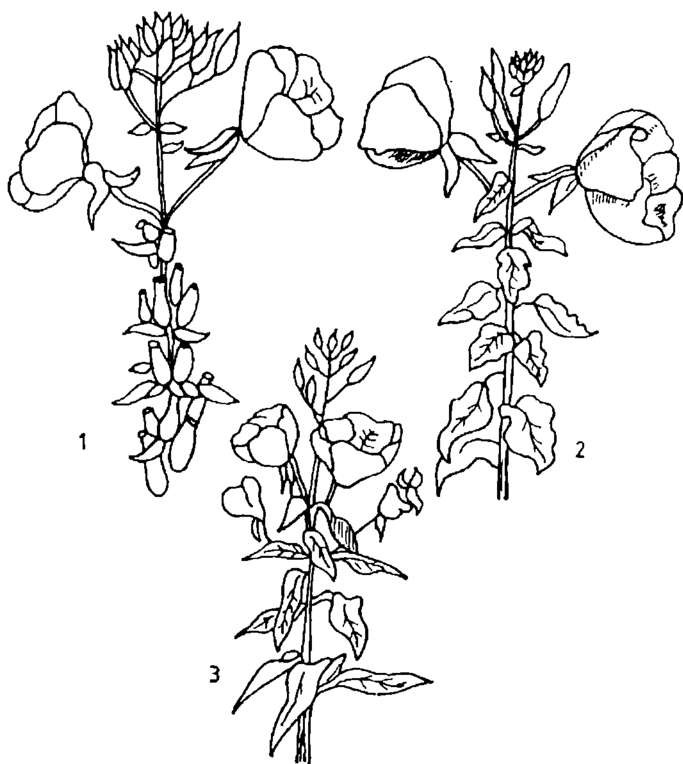


Fig. 1: *Oenothera lamarckiana.*
Fig. 2: *Oenothera gigas* (ivită în 1895).
Fig. 3: *Oenothera albida* (apare anual).

Planșa II

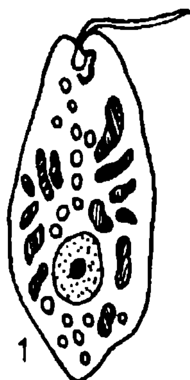


Fig. 1: Euglenă
cu pată oculară

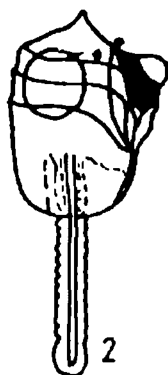
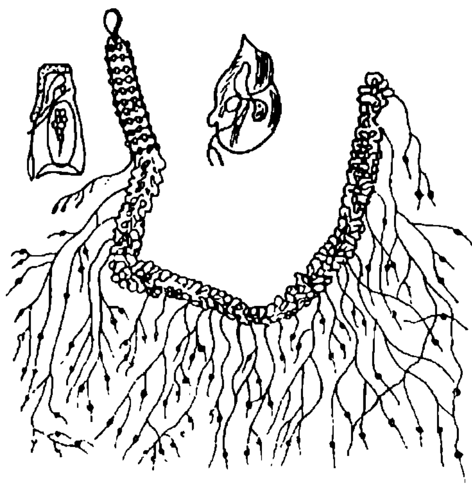


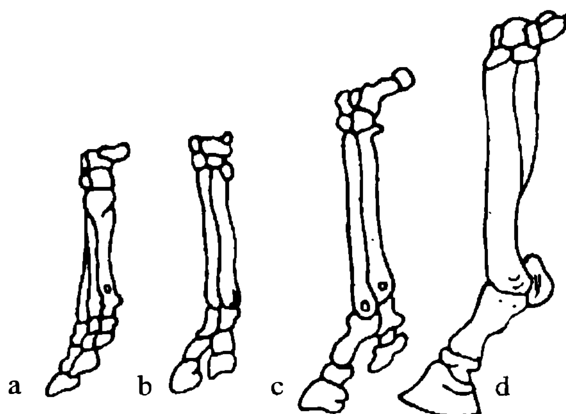
Fig. 2: Peridinee (*Pouchetia)*
cu ochi mare cu lentilă

Planșa III



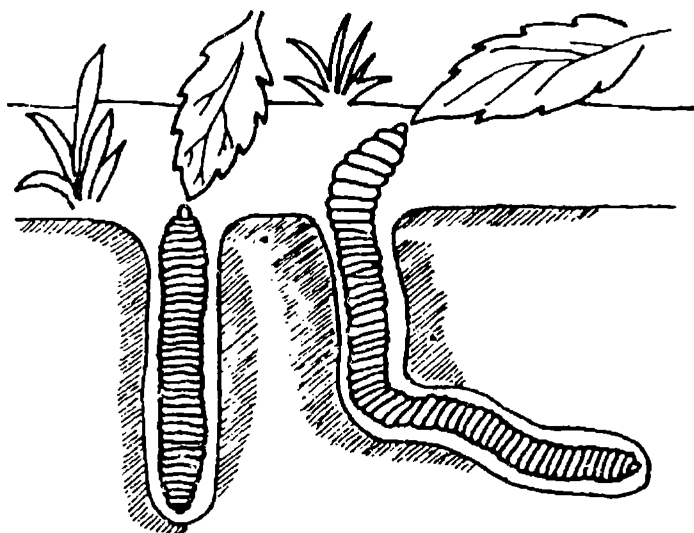
Sifonoforă (*Agalma*) cu „sticlă de gaz“ cu clopote înotătoare și cu trunchi purtător de polipi, de indivizi diferențiați în culegători de hrană, consumatori, reproducători etc.
Sus: două grupuri de sifonofore originare cu cîte un individ reprezentînd toate genurile de indivizi ce vor alcătui noi colonii.

Planşa IV



Transformarea piciorului calului în epoca terţiară de la forma cu trei degete la forma actuală; a şi b trebuie imaginate mult mai mici în raport cu formele c şi d.

Planşa V



Rîmă prinzînd frunzele de la capăt

Planşa VI

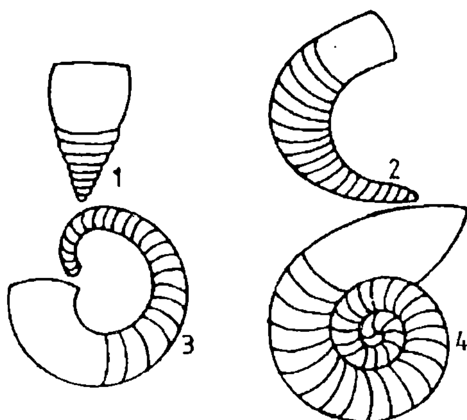


Fig. 1: Căsuța nautilidelor (Silur)
Fig. 4: Căsuța nautilidelor (Carbon)

Planşa VII

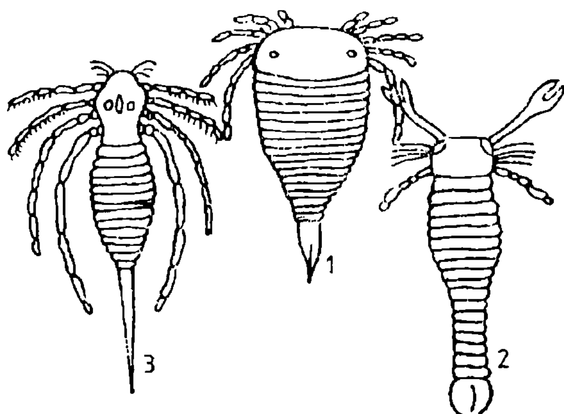


Fig. 1: Animal articulat, merostom din Cambriul superior: *Strabops*; trăia pe fundul mării, tîrîtor

Fig. 2: Merostom nu numai marin, ci adaptat și la înotare în ape dulci: *Pterygotus*

Fig. 3: Merostom extrem adaptat la viață pe fundul moale al apei: *Stylonurus* (Silur–Devon)

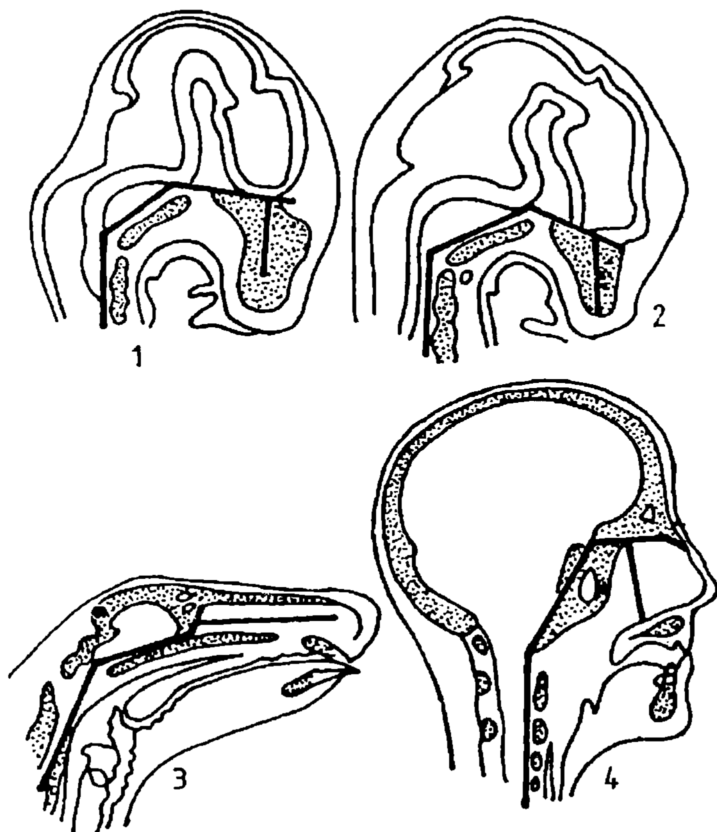


Fig. 1: Embrion canin (craniu)
Fig. 2: Embrion uman (craniu)
Fig. 3: Craniu canin (a se vedea cum evoluează axele)
Fig. 4: Craniu uman (a se vedea cum evoluează axele)

Axele craniene la cîinele adult se depărtează ca orientare mai mult de axele embrionare decît axele craniene la omul adult de cele embrionare.

Planșa IX

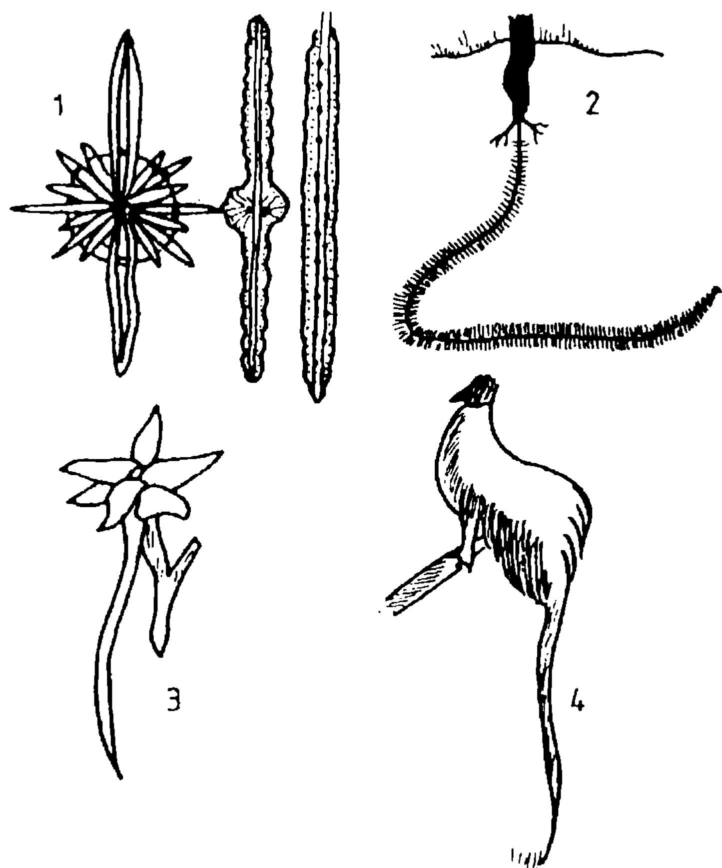


Fig. 1: Hipermorfoza progresivă a două radii ecuatoriale
la *Acantharia* (radiolar)
Fig. 2: Hipermorfoza apendicelui abdominal
la copepodul mediteranean
Fig. 3: Hipermorfoza unui pinten la orhideea madegasică
Fig. 4: Hipermorfoza cozii la cocoșul japonez (*Phoenix*)

Planșa X

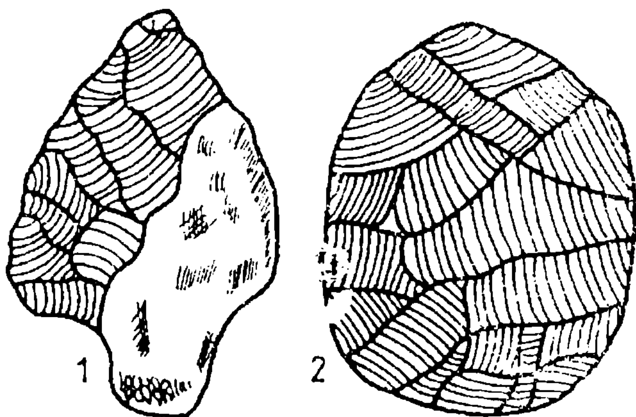
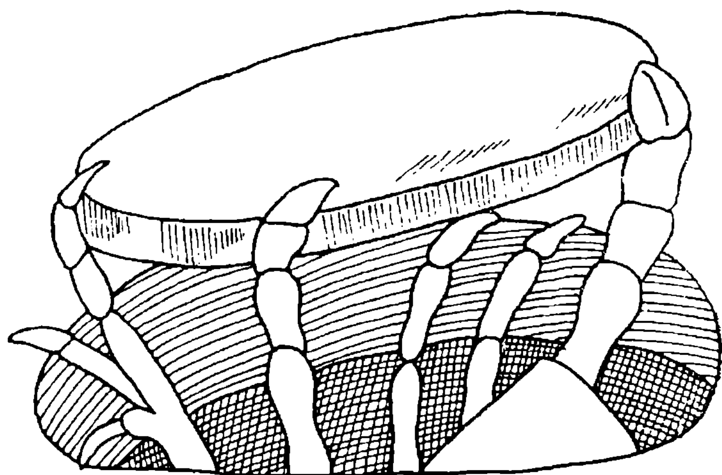


Fig. 1: Pumnar paleolitic
Fig. 2: Pumnar oval paleolitic

Planșa XI



Crustaceu *Uca* închizînd apertura lăcașului cu o piatră

Planşa XII

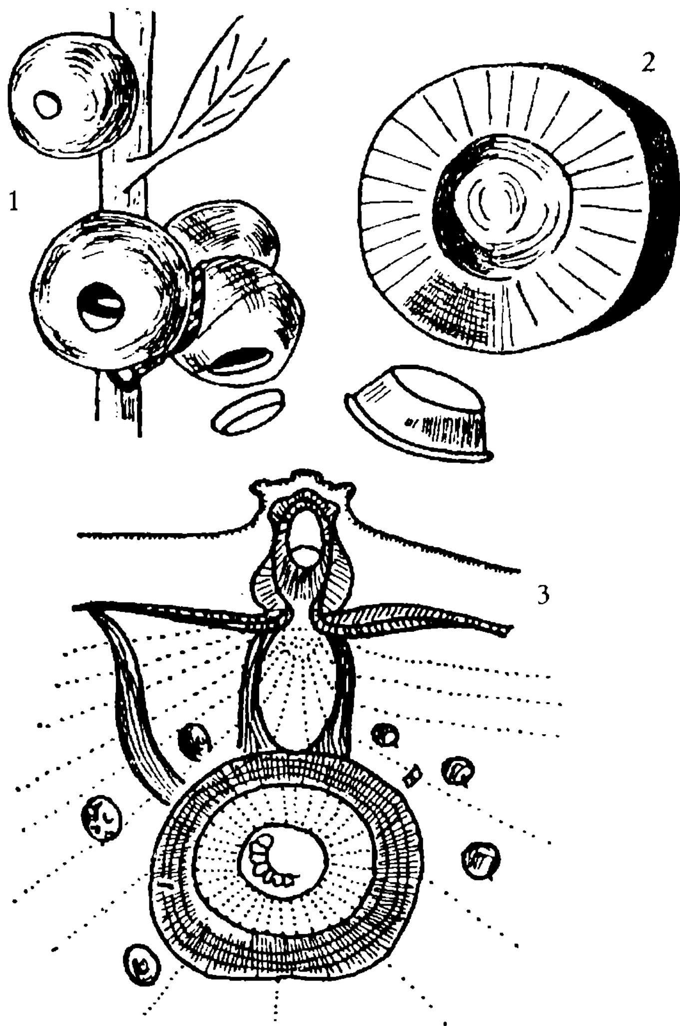
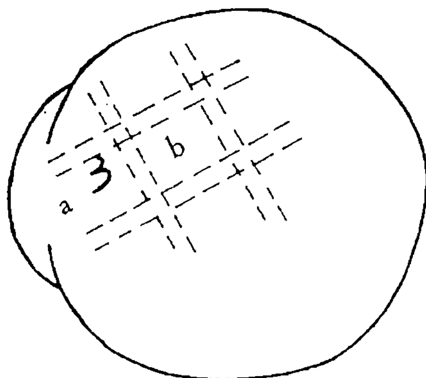


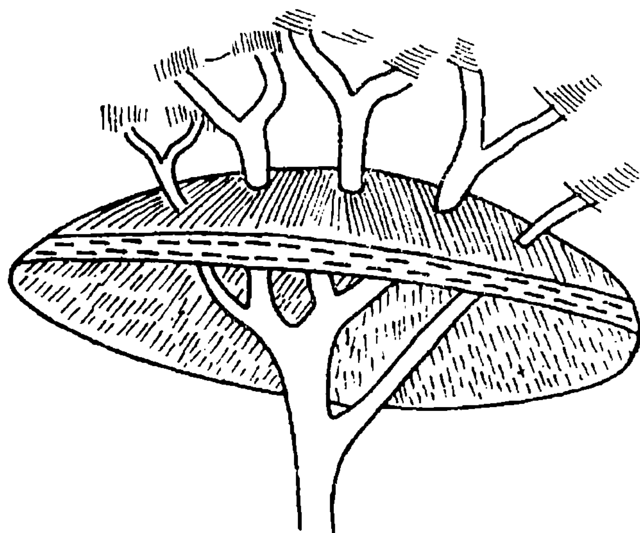
Fig. 1: Gogoșile plantei *Duvalia longifolia* pentru larvele insectei *Cecidomya eremita*
Fig. 2: Gogoașă tăiată spre a se vedea interiorul
Fig. 3: Secțiune prin gogoașa plantei *Glechoma hederacaea*; a se vedea complexitatea țesuturilor și conformației

Planșa XIII



Ochi de triton
a — fragment de iris
b — cîmp biologic (punctat)

Planșa XIV



Cuib colectiv în formă de umbrelă la o pasăre africană

Planșa XV

PROTEROZOIC
ARHAIC (Azoic)

PALEOZOIC					MEZOZOIC			NEOZOIC	
Cambriu	Silur	Devon	Carbon	Perm	Trias	Jura	Cretacic	Terțiar	Cuaternar Diluviu/Aluviu



PALEOZOIC: 560–540 mil. ani	MEZOZOIC: 135–180 mil. ani	NEOZOIC: 55–65 mil. ani

Note la *Aspecte antropologice*

1. Trecerea de la un sistem inferior la altul superior se face prin acte discontinue: act creator.

2. Sistemul superior e un compromis între tendința de a se crea sistemul de maximă complicație finală și tendința de a se păstra vechiul sistem cu un minim de schimbări.

*

Fără principiul că viața creează în chip exploziv infinit de multe variante noi și forme, darwinismul nu se poate menține. Numai așa „finalitatea" obținută prin selecție ar avea un sens. Dar cu acest principiu darwinismul iarăși nu se poate menține, fiindcă aceasta ar însemna că o specie, o dată „final" organizată, ar tinde în infinite feluri să iasă din acest echilibru, creînd infinit de multe forme care (minus una) nu sunt finale. Ceea ce nu e deloc în interesul acestei specii. Darwinismul nu rezistă deci nici *cu*, nici *fără* acest principiu.

*

Principiul integrator nu admite ca unic corp al revelației: omul. Nici o singură *celulă* inițială a vieții în genere, adamică.

*

Rezultatul unui experiment depinde nu numai de natura fenomenului, ci și de condițiile experimentului; condițiile

inevitabile ale experimentului intră astfel în definiția fenomenului. E de mirat că științei i-a trebuit așa de mult timp pînă să ia seama la aceasta (teoria relativității, Heisenberg). În timpul Renașterii, omul, pentru a ajunge la o definire mai *obiectivă* a fenomenelor, scutită de subiectivismele observației umane, a inventat experimentul care a fost introdus între om și fenomen. Nu se prevedea că și experimentul își are subiectivismul său.



Viața — finalitate sau mecanism?

Dacă e mecanism în întregime — e îndoielnic, în orice caz afirmația aceasta depășește mult experiența. Mai mult decît cealaltă: că e finalitate absolută.

Noi afirmăm că e finalitate absolută. Viața și-a creat, firește, o serie de *mecanisme*. Dar aceste mecanisme fac parte integrantă din finalitate.

Tendințele finaliste ale vieții nu le putem cunoaște din *rezultatele* obținute prin aceste tendințe.

Mecanism și finalitate se contrazic, dar atunci cînd viața acceptă sau își creează anumite mecanisme, aceasta indică mai bine decît orice tendința ascunsă.

Un extraordinar mecanism pe care viața și l-a creat e bunăoară cel al eredității.

În felul cum în „zigot“ (oul fructificat) se combină „elementele“ părinților (după legile lui Mendel), avem acest ciudat mecanism. Dacă acest mecanism nu e în interesul vieții, viața nu și l-ar fi creat. În faptul că viața l-a creat vedem un indiciu că mecanismul acesta zace în direcția tendințelor ascunse ale vieții. Care ar fi deci aceste tendințe ascunse în cazul eredității? Prin mendelism s-a descoperit că însușirile — calitative și cantitative — ființelor vii sunt unități discontinue, elemente independente. În ereditate, viața tinde spre o constanță maximă a grupării morfologice a elementelor, dar arată o indiferență față de felul elementelor în

această grupare. Mai mult: tendința pare a fi un maximum de constanță a grupării morfologice, realizat cu un maximum de variație în combinarea „elementelor".

Ceea ce se moștenește este o „grupare tipică de elemente", în care „elementele" pot fi tot altele și altele, alese dintr-un număr mai mare de „elemente constante" decît e necesar grupării. „Gruparea" nu variază, elementele iarăși nu variază; singura variație e cea produsă din *combinarea* „elementelor". Dar prin această „variabilitate de combinare" nu se poate produce o altă „grupare de elemente". *Biologic* e imposibilă o creare de *specii noi.* Biologic, viața tinde spre conservarea speciilor, și nu mutarea indivizilor în cadrul speciilor.

Crearea speciilor totuși există. Dar aceasta nu e un fenomen biologic. Pe cale biologică nu se produce niciodată o specie nouă. Crearea de specii există, dar e de natură *metabiologică.* În crearea speciilor intervin alți factori care n-au nimic a face — și sunt chiar contrari — cu tendințele biologice ale vieții.

Cu „metabiologicul" suntem probabil exact pe același teren unde suntem cu „metapsihicul".

Principiul sau principiile *plastice* ale vieții nu se pot manifesta fără de materie, dar în același timp arată oarecare indiferență față de ea, față de calitatea materiei. Exemplu: regenerarea din alt strat, formațiunile teleplastice, gruparea plastică în zigot din „elemente" care pot să fie altele și altele.

*

Omul e „biologic" ființa de complexitate maximă posibilă. Din moment ce el e integrat într-o ordine existențială care depășește biologicul, înseamnă că nu mai e posibilă nici o nouă mutație biologică dincolo de om. Omul e un sfîrșit biologic.

*

Geniul este un om în care, ca o condiție implicată, mutația ontologică a izbucnit cu deosebită intensitate. Toate celelalte facultăți ale sale devin efective numai dacă se admite că el e cu totul robul acestei existențe între mister și revelare. Tocmai această robie ontologică îi dă aspect de posedat demonic și deficiențe în planul existenței întru imediat și securitate. Facultățile sale „revelatoare“ pot să aibă unele aspecte similare cu cele patologice. Geniul se deosebește însă esențial, cu toate asemănările, de psihopat prin modul existențial, prin orizontul „*misterului*“.

III

FIINȚA ISTORICĂ

DESPRE ISTORIOGRAFIE

În studiul de față vom încerca să definim omul ca „ființă istorică“. Ca introducere în lucrarea noastră, vom face unele considerații asupra „istoriografiei“, adică asupra diferitelor moduri cum istoriografii au înțeles în felurite epoci să înregistreze, să prezinte sau să aprofundeze faptele istorice. Intenționăm cu aceasta, printre altele, să pregătim terenul în vederea unei teorii a „cunoașterii istorice“, dar și o inițiere a cititorilor în diverse halouri ale realității istorice; căci unul din gîndurile cu care pornim la drum este de a propune în cele din urmă o nouă metafizică a istoriei.

Nu ne poartă deloc gîndul, firește, de a desfășura aici o istorie a istoriografiei, începînd, să spunem, cu Herodot și sfîrșind, să zicem, cu Ranke sau Mommsen. Vom vorbi despre cîteva moduri istoriografice în măsura în care ele pot interesa în lumina unor viitoare considerații filozofice. O istorie a istoriografiei cade de fapt în sarcina profesorilor de istorie. Un dascăl de istorie antică va găsi necesar să facă o prezentare a autorilor istoriografi care au scris în Antichitate; la fel, profesorul de istorie modernă are suficiente prilejuri de a se pronunța asupra istoriografilor care s-au ocupat de evenimentele și faptele istoriei moderne. Nu este însă cazul să ne ocupăm noi, în cadrul unui studiu de filozofia istoriei, de istoria istoriografiei, decît poate în linii generale. Aceasta nu înseamnă că trebuie să ne mulțumim cu cîteva indicații vagi cît privește istoriografia. Nu. Din parte-ne ne vom strădui,

dimpotrivă, să punem în relief cît mai plastic cu putință cîteva tipuri sau profiluri istoriografice, căci vrem să deschidem pe calea aceasta probleme filozofice de eminentă însemnătate. E vorba, bunăoară, nici mai mult nici mai puțin decît despre problema cunoașterii istorice, adică despre problema: În ce măsură e posibilă o cunoaștere a realității istorice și cum s-a realizat această cunoaștere? E vorba apoi, încă, de mai multe alte probleme filozofice în legătură cu istoria și în chip apăsat de posibilitatea unei noi metafizici a istoriei.

Cînd se face o prezentare a istoriografiei se începe de obicei cu Antichitatea greacă, cu Herodot și cu logografii, adică cu înaintașii săi care au pus la greci temeiurile încă foarte firave ale istoriografiei. Se trece prea adesea cu vederea ceea ce s-a făcut în această privință la egipteni, în Babilon, la inzi, perși, chinezi etc. Pentru a ne convinge însă de existența unor moduri istoriografice de profiluri pe atît de pronunțate pe cît de aparte, e bine să atragem în cercul considerațiilor noastre cît mai multe regiuni de cultură sau epoci, oricît de embrionare ar fi adesea informațiile cu privire la încercările istoriografice din acele regiuni sau epoci.

Nu încape îndoială că cele mai vechi încercări istoriografice le găsim la egipteni. Din punctul de vedere al felului cum europenii moderni înțeleg istoriografia, desigur că încercările egiptene, mai ales acelea din mileniul IV sau III, apar într-o formă în adevăr embrionară. Dar se pune întrebarea dacă perspectiva istoriografiei europene este cea mai indicată de a judeca o situație arhaică în cea mai justă lumină. Să precizăm. Istoriografia egipteană din acele străvechi timpuri se reduce în mare parte, pentru durate multiseculare, la simple liste cuprinzînd numele regilor. O succesiune de „nume“ și nimic altceva. Nici o faptă, nici un eveniment. Nume, simple nume! Dacă ar fi să cîntărim acest mod de a face istoriografie după criterii proprii mentalității de azi, neapărat că ar trebui să socotim acele liste de nume de faraoni ca o întîie, foarte stîngace încercare preliminară oricărei istoriografii. Am citit în adevăr observații cu privire la aceste liste regale, observații făcute oarecum peste umăr, în spiritul unei suficiențe moderne.

Egiptenii nu știau și nu puteau să alcătuiască altceva decît liste nominale! La atîta se reducea simțul lor istoric!

Din parte-ne, socotim că în fața unui fenomen atît de straniu cum sunt aceste liste ar trebui să părăsim perspectivele noastre evoluționiste și să încercăm a privi numitele liste în cadrul culturii în care ele au fost alcătuite și în cadrul mentalității ce le-a produs. Am înțelege atunci că listele, cuprinzînd simple *nume* de regi, nu sunt un fenomen rudimentar de-o semnificație de-abia schițată, ci un fenomen plin de semnificații — atît de plin de semnificații, încît într-adevăr nu li se mai poate adăuga nimic. Se știe că, în general, cultura egipteană, chiar din momentul apariției ca o cultură majoră, ni se înfățișează sub forme care nouă, celor de astăzi, ni se par foarte abstracte. Monumentele de artă au aspecte liniare, excesiv geometrice, și trădează un pronunțat schematism al imaginației. Egipteanul avea tendința de a vedea totul foarte schematic și făcea impresionante reducții la esențial. Se mai știe că egiptenii, deși oameni înzestrați cu un accentuat simț de gospodari (ce țară bogată n-au făcut ei din mlaștinile Nilului!), deși dotați așadar cu excepționale aptitudini utilitariste, se simțeau pe plan metafizic nu atît în slujba vieții, cît în slujba morții. Toate interesele și ardorile lor se raliau în cele din urmă în jurul unui singur gînd: acela de a-și asigura o *postexistență*. A sufletului după moartea trupească, a sufletului pe care ei și-l închipuiau ca un al doilea trup. Postexistența era pentru egipteni, desigur, o certitudine, dar o certitudine condiționată în sensul că postexistența trebuia în prealabil asigurată prin fel și fel de măsuri și demersuri. Postexistența, modul și durata ei, depindea după concepția egipteană de tot ce se face pentru ea în viață și de tot ce acei care sunt în viață fac pentru tine după ce ai trecut linia morții. Acest gînd a fost la egipteni învăluit de o pasiune și grijă totală. Viața întreagă apare astfel pusă în serviciul morții, adică al postexistenței. Principala preocupare a faraonului este clădirea piramidei, a mormîntului. În preajma cimitirelor se găsesc orașe de dimensiuni considerabile, cu o rețea de birocrație îngrijindu-se exclusiv de nevoile multiple ale celor morți. O întreagă aparatură

de stat este angajată în slujba morții. Există multiple și importante profesiuni care se ocupă numai și numai de prepararea mumiilor. Corpul omenesc trebuie conservat, căci de conservarea lui depinde și postexistența sufletească. Știm că în cultura egipteană *magicul* joacă un rol capital. Și, firește, magia administrată în vederea asigurării postexistenței. Printre elementele de magie, ocupă un loc deosebit de important „numele“ individului. Numele este considerat ca un echivalent magic al sufletului, al omului. Numele posedă el însuși incalculabile puteri magice. Amintim bunăoară că, potrivit unui mit egiptean (mitologia egipteană abundă în fel și fel de divinități), cel dintîi zeu care a existat mai înainte de a fi lumea s-a făcut de la sine, din *numele* său. Vasăzică la început n-a fost *zeul*, ci numai „numele“ său. Numelui îi era însă inerentă o putere magică, încît pe temeiul simplu al numelui a putut să ia ființă însuși zeul. Ni se îmbie cu acestea cîteva puncte de reper pentru a înțelege mentalitatea egipteană. Spiritul egiptean era abstract geometric, cu tendințe spre reducții schematice la esențial; spiritul egiptean era hieratic, magic, îndrumat spre postexistență, adică avîndu-și accentul preocupărilor în moarte, nu în viață. Ținînd seama de atare coordonate spirituale, vom pricepe degrabă că pentru mentalitatea egipteană faptele și evenimentele istorice nu au o prea mare însemnătate prin natura lor concretă; ele nici nu merită să fie înregistrate sau desfășurate încă o dată pe plan narativ. S-au înregistrat totuși *numele* regilor. Dar aceasta, desigur, nu cu scopul de a furniza informații istoriografilor de mai tîrziu. Nu. Numele regelui este un echivalent magic al persoanei regale, iar în persoana regală se concentrează însuși statul egiptean. Numele regilor trebuie deci conservate, căci de dăinuirea lor depinde într-un fel postexistența regilor și însăși puterea statului egiptean. *Numele* menționate în faimoasele liste sunt deci un fel de *mumii sonore*. Ele se păstrează cu sfințenie fiindcă, pe de o parte, perpetuarea lor ca mumii sonore asigură postexistența regilor și fiindcă, pe de altă parte, prin păstrarea numelor, regii continuă să fie prezenți în viața colectivă ca personificări ale statului egiptean. Numele fiind un echivalent

al regelui, păstrîndu-se numele, se conservă într-un fel totul. Numele este, după mentalitatea egipteană, o chintesență magică a persoanei. Simpla lor înregistrare pe o listă ține loc de istoriografie. Mentalitatea egipteană, în puritatea ei inițială din mileniul IV și III, nici nu putea să ajungă la o altă istoriografie decît la aceste liste. Sau, cu alte cuvinte, listele cu semnificația lor ascunsă, dar nu inaccesibilă descifrării, se integrează perfect în modurile și structurile unei anume culturi. Pentru a judeca deci în dreaptă lumină listele egiptene cu nume regale, trebuie să ne interzicem de a le privi în comparație cu modul cum înțelegem noi istoriografia, căci altfel nu putem să ajungem decît la rezultatul la care de obicei se ajunge: că aceste liste ar reprezenta un început rudimentar de istoriografie. Nu. Listele egiptene sunt, prin considerațiile ce le implică, echivalentul magic al unei istoriografii totale. Aceasta este cel puțin concluzia ce se impune privind spiritul egiptean în structurile sale intime și de ultimă esență.

Să trecem la cultura babiloniană, întrebîndu-ne ce șanse putea să aibă istoriografia în cadrul ei. Despre cultura babiloniană am mai scris și în alte lucrări, o dată examinînd mai de aproape mitologia babiloniană și altă dată ocupîndu-ne de cosmologia de caracter oarecum „științific“ a babilonienilor. De fiecare dată ne-am simțit îndrumați să subliniem simțul deosebit de pronunțat al babilonienilor pentru aspectele temporal-periodice ale lumii și ale vieții. Babilonienii aveau o orientare realistă mult mai viguroasă decît egiptenii. Ei manifestă un simț aproape divinatoriu pentru periodicitatea fenomenelor. Babilonienii sunt cei dintîi care remarcă anume repetiții în mișcările astrale, înregistrînd în această privință succese de natură științifică cu totul impresionante. Ca să nu vorbim despre mitologia babiloniană, care e străbătută în chip vădit de o foarte închegată viziune a periodicității. Dată fiind înclinarea babilonienilor, suntem nevoiți să ne așteptăm din partea lor la o foarte articulată înțelegere a vieții istorice sub aspectele ei dinamice-periodice, spre deosebire de egipteni care aveau mai mult o viziune statică-hieratică cu privire la existență. Bănuiala aceasta, căreia îi dăm expresie numai pe

baza unui examen al structurii spirituale a babilonienilor deduse exclusiv din mitologia și cosmologia lor, este confirmată și de documentele ce ne-au rămas cît privește înțelegerea de care „istoria“ se bucură la ei. Istoriografia lor, cronicile și pe urmă concepția amplă despre istorie ca succesiune de perioade vaste sunt suficiente dovezi că ei aveau simțul viguros al realităților istorice pe care le monumentalizau în perspective cosmice. Împărțirea istoriei omenirii (în măsura în care „omenirea“ era cunoscută) în perioade mari de un anume sens, puse pe rînd sub tutela cîte unui zeu — mai întîi uzurpator, apoi clăditor de lume —, este un act istoriografic ce se face întîia oară în Babilon. Datorită viziunilor profetului biblic Daniel, procedeul împărțirii în perioade cosmice va trece în gîndirea antică-creștină și, în genere, în gîndirea chiliastă[1], care s-a manifestat în valuri de cîteva ori în cursul istoriei europene.

La perși ne întîmpină de asemenea un simț acut pentru faptele istorice, pentru dimensiunea „istorică“ a realității, a lumii. Perșii înțeleg istoria ca o arenă cosmică în care Dumnezeul Luminii se luptă cu Puterea Întunericului (Ormazd și Ahriman). Oamenii și popoarele sunt sau colaboratorii, aliații lui Ormazd, sau colaboratorii, aliații lui Ahriman. Toate faptele istorice sunt de importanță ca atare, căci ele cad în cumpănă, fie pentru triumful lui Ormazd, fie pentru triumful lui Ahriman.

Această concepție dualistă foarte clară despre istorie, ca un cîmp de luptă între cele două Puteri în slujba cărora oamenii stau, a întărit enorm atitudinea *pozitivă* a perșilor față de istorie și a deschis firește largi posibilități istoriografiei, într-un sens care în unele privințe se apropie de acela pe care istoriografia îl are în Europa modernă. Adică de sensul pozitiv pe care-l obține fapta ca atare, evenimentul, creația, organizația. Ormazd este în primul rînd un Dumnezeu al adevărului, al veracității. Perșii vor adopta deci și ei, față de faptul concret al istoriei, o atitudine de respect în spiritul veracității. Se știe că

[1] Credință propovăduind revenirea lui Hristos pe pămînt pentru o perioadă de o mie de ani (*n.ed.*).

grecii, ajungînd în contact cu perșii pe care ei îi considerau barbari ca pe toți străinii, sunt uluiți de respectul pe care perșii îl arată față de adevăr. Grecii au putut lesne să remarce o asemenea însușire la perși, fiindcă ei înșiși erau într-un fel un popor eminamente „mincinos“. Dar despre aceasta mai la vale.

O altă situație și un alt climat găsim la inzi cît privește istoria și istoriografia. În rezumat, spiritul sau mentalitatea indică nu este deloc prielnică istoriei și istoriografiei în înțeles obișnuit. Să ne înțelegem: mentalitatea indică înclină spre o devalorizare a lumii sensibile concrete. La inzi se pune adică accentul pe principiul divin, mai mult impersonal, al existenței, individuația devenind un aspect iluzoriu. Lumea concretă este „iluzie“. Trăirea în cadrul lumii sensibile înseamnă mai curînd o trăire care nu trebuie să fie ceva degradat. De aici urmează că istoria, întru cît este individuație, faptă, pe linia concretului sensibil, nu trebuie cultivată. Istoria pentru inzi este un domeniu pozitiv numai întru cît ea este act *spiritual* de ieșire din lume și din istorie, act de desfacere din contingențele individualismului și din mrejele lumii sensibile. „Istoria“ va coincide la inzi în sens pozitiv cu supremele acte spirituale de revărsare în absolut. Istoria, nu ca facere în condiţii umane și lumeşti, ci ca desfacere din contingenţe — aceasta este singura dimensiune pe care inzii o aprobă în chip total și fără reticenţe. S-a spus că inzii ar fi într-un fel un popor fără istorie. Greșit spus. Inzii au istorie ca desfacere din lumea concretă, adică o istorie cu semn negativ, cu direcție contrară istoriei, ce pune accentul pe ceea ce se face în lumea concretă. În afară de această istorie ca „desfacere“, inzii mai au firește și o istorie de sens degradat, o „istorie fără voie“, adică o istorie de fapte și creații tolerate din cauza slăbiciunii omenești și din pricină că oamenii nu se pot emancipa de sub stăpînirea lumii simţurilor. Fapt e că istoriografia nu se bucură la inzi de prea mare simpatie. Față de ceea ce știm despre gîndirea filozofică, religioasă sau despre arta indică e nespus de puţin ceea ce istoriografia a ţinut să înregistreze din faptele trecutului. Faptele, creaţiile ca acte și autorii lor se pierd în general în anonimat. E şi aceasta o consecință a istoriei cu

semn negativ. Interesant e, de exemplu, că în istoriografia indică nu se găsește nici o urmă, nici cea mai vagă aluzie la acea grozavă epocă de istorie pozitivă ce a scos lumea din albia sa, adică la epoca, fără comparație aproape, a lui Alexandru cel Mare. Și doar Alexandru s-a luptat și cu Porus împărat, prinț indic. Nimic în cronicile indice, din toate faptele și din epopeea lui Alexandru, ale lui Alexandru în care noi, europenii, vedem și admirăm aproape un zeu creator de istorie.

Urmează să spunem cîteva cuvinte și despre istoriografia chineză. La vechii chinezi s-a cultivat mai vîrtos o istoriografie cronicărească. Aceasta dintr-un profund simțămînt al tradiției. La nici un alt popor creator de mare cultură, tradiția nu joacă un rol mai hotărît. Chinezul, privind înapoi în timp, e copleșit de sentimentul că se întoarce spre obîrșii divine. Părinții sunt cinstiți și iubiți, dar strămoșii sunt divinizați. Istoria apare spiritului chinez ca o acumulare de tradiții; și tradiția însăși este rezervorul bunurilor pe care le produce istoria. În istorie lucrează și se manifestă, luminîndu-se și umbrindu-se, sensul divin cosmic, adică Dao. Istoria e alcătuită, cu alte cuvinte, din fapte pline de sens, pline de Dao, dar în istorie se întrețes adesea și fapte care reprezintă contrasensul. Evident, contrasensul nu îmbogățește bunurile istoriei. Istoriografia chineză se va ocupa în consecință, în primul rînd, de înregistrarea faptelor îmbibate de „sens“ și va trece sub tăcere faptele ce par emanații ale contrasensului. Cronicile chineze vor vorbi mai ales despre împărații care au menținut și au cultivat *pacea*, cu toate bunurile ei, și nu vor vorbi prea bucuros despre împărații care au purtat războaie, nici chiar atunci cînd acești împărați au ieșit victorioși din încercările la care s-au supus sau au fost supuși.

Cu aceste succinte caracterizări am stabilit cîteva puncte de sprijin pentru a vorbi în cele din urmă despre istoriografia la greci și în lumea modernă.

Cît privește istoriografia la greci, avem o cercetare ce a rămas pe atît de necunoscută, pe cît de merituoasă este și în literatura noastră. Vom cita o seamă de observații din această lucrare pentru ca să reținem apoi cîteva lucruri esențiale. „His-

toria, spune autorul[1], a însemnat la început cercetarea — întîmplătoare sau voită —, nu importă în ce domeniu, cu scopul de a aduna știri... Apoi cuvîntul a ajuns să însemne treptat rezultatul informației căpătate, cunoștința însăși și în urmă redactarea în scris a acestei informații, povestirea ei pînă ce a ajuns la accepțiunea de istorie, așa cum o întîlnim la Herodot, apoi la toți ceilalți... Nouă, celor de astăzi, ni se pare ceva de sine înțeles că la baza cercetărilor istorice trebuie să stea cultul adevărului. Am face însă o mare greșeală dacă am atribui și grecilor același sentiment. Dragostea de adevăr nu e o trăsătură specifică a caracterului grec. Elenul e gata să sacrifice adevărul *frumosului* fără multă șovăire. Și lucrul e explicabil: prea e înzestrat elenul cu multă fantezie și prea e iubitor de frumos ca să se socotească legat de adevăr, care e imobil și de multe ori urît. Însușirea fanteziei e mobilitatea și, la un popor de artiști, dorința de a înfrumuseța. Elenii, care aveau o nespus de bogată fantezie, nu s-au putut hotărî să se facă sclavii adevărului. Acesta e de cele mai multe ori trist, și ei simțeau o imperioasă necesitate să-l schimbe, cu atît mai mult cu cît uriașul lor amor propriu nu le îngăduia să se prosterneze în fața zeiței umilitoare *aletheia*... Limba poporului nu făcea deosebire între eroare și minciună, și aceasta din urmă era considerată cu multă complezență, dacă nu cu simpatie. La urma urmei, nici nu e un mare merit în a spune adevărul, care nu presupune decît redarea exactă a ceva întîmplat sau văzut de tine, pe cîtă vreme se cere ingeniozitate și putere de creație pentru a fabrica o minciună plauzibilă (ar fi zis un grec). Aceasta e atitudinea grecului față de adevăr. Și tocmai pentru că această concepție a intrat în sîngele poporului el e așa de puțin credul față de oameni. Pentru aflarea sau păstrarea adevărului, cînd crede că are nevoie de el, se vede constrîns să ia garanții întinse. De aici jurămîntul. Și nu numai între oameni față de alți oameni, dar chiar față de zei, căci grecii nu se încred prea mult nici în zeii lor, pe care îi silesc să jure cînd

---

[1] Ștefan Bezdechi, *Gânduri și chipuri din Grecia veche*, Publ. Inst. Studii Clasice al Univ. din Cluj, nr. 1, 1927.

vor să fie crezuți că-și vor respecta angajamentele lor... De aceea, nu trebuie să ne așteptăm ca în redarea sau povestirea celor întîmplate, a adevărului istoric, grecii să fie prea scrupuloși, căci ei n-au luat nici o obligație față de el. Îl respectă și-l utilizează cînd le convine; astfel îl dau la o parte sau îl transformă așa de mult, că e tare greu de recunoscut." Observațiile acestea cuprind ele însele cîteva *constatări* și cîteva *interpretări*. Vom reține prețioasele constatări și vom încerca să îndreptăm puțin interpretările care nu ni se par tocmai juste. Fapt e că istoriografii greci, chiar cei mai iubitori de adevăr, ca Herodot, Tucidide, Polibiu, nu respectă faptele ca atare, ci le retușează cu voie sau fără voie; iar alți istoriografi propun istoriografiei de-a dreptul invenția, anecdota, ca și cum n-ar fi vorba de redarea unor fapte petrecute, ci de o istorie romanțată. Lipsa de respect față de faptele petrecute ca atare a putut firește să fie interpretată, după cum s-a văzut, ca rezultat al înclinărilor *artistice* ale poporului grec, ca produs al unei prea bogate fantezii de care grecul se lasă răpit în orice împrejurări. Intervin în această interpretare părerile și am spune criteriile de judecată ale „clasiciștilor", ale filologilor care, ca toți specialiștii, suferă de unele inevitabile deformații profesionale. Cît privește fantezia, nu suntem înclinați să punem pe orientali mai prejos de greci. Cît privește geniul artistic, nu vedem de ce am acorda neapărat grecilor un loc privilegiat și mult mai presus de al celorlalte popoare: egiptenii, chinezii, inzii, europenii medievali, ai Renașterii și-au avut cu toții geniul artistic. A judeca inferioare aceste popoare în comparație cu poporul grec ar însemna a fi în prealabil convertit la criteriile intrinseci ale artei grecești în care ții cu orice preț să vezi un miracol fără pereche. Ceea ce, mai ales în perspectiva unei filozofii a culturii și a istoriei, rămîne foarte discutabil. Pe urmă ni se pare anevoios și fără sorți de reușită să pornești la caracterizarea popoarelor de la o psihologie a „facultăților" și să spui: cutare popor are mai multă fantezie, altul mai multă putere de voință etc. Sau cutare popor este cu totul excepțional dotat din punct de vedere artistic. În felul acesta se ajunge de obicei la rezultate cam arbitrare; ca să dăm

un exemplu: despre evrei unii susțin că n-ar avea nici un strop de fantezie, pentru ca alți autori să afirme tocmai dimpotrivă, că sunt excepțional înzestrați tocmai sub acest raport. În cele din urmă, excepțional înzestrați cu fantezie au fost și babilonienii și inzii, evident. Ei au creat acele enorme epopei, care sunt *Ghilgameș* și *Mahabharata*. Dacă ni se spune că istoriografia greacă este o fiică a epopeilor homerice, rămînînd deci într-o bună parte operă de fantezie, de ce situația istoriografiei și particularitățile ei devin cu totul altele la babilonieni și la inzi? Încă o dată: avem impresia că nu e procedeul cel mai recomandabil de a încerca o caracterizare a popoarelor și a culturilor mînecînd de la psihologia „facultăților". De asemenea, nu e recomandabil, cînd încercăm să examinăm și să definim mentalitatea popoarelor sau spiritul unei anume culturi, să pornim la drum cu noțiuni prea condiționate de perspectivele epocii noastre. De exemplu, e foarte riscant să presupunem că noțiunea de „adevăr" ar avea în condiții umane, totdeauna, același sens. Din contră, e foarte indicat să ne întrebăm, chiar dintru început, dacă nu cumva semnificația ce se atribuie acestui termen depinde întru cîtva de anume condiții spirituale ale popoarelor și epocilor. Să facem în privința aceasta un mic examen comparativ. E lucru știut că inzii înclină să vadă în lumea simțurilor, a faptelor concrete, a individuațiilor, o lume a „iluziei", deci a neadevărului, a amăgirii. Adevărul își are, după concepțiile indice, domeniul dincolo de lumea simțurilor, în principiul divin-impersonal fără de forme. Lumea simțurilor, a concretului, deci și lumea individuațiilor istorice, apare inzilor drept ceva foarte degradat. Nu ne putem aștepta de la o asemenea mentalitate să aprecieze în chip deosebit istoria și nici istoriografia în sensul ce suntem obișnuiți să-l acordăm noi, europenii, acestor termeni. Pentru a înțelege tendințele proprii istoriografiei grecești, va trebui prin urmare să ne întrebăm ce însemna „adevărul" pentru greci, în ce regiuni erau ei dispuși să-l caute, și să nu ne dedăm unor speculații inoportune, purtați de concepția noastră „empiristă" despre „adevăr". Ceea ce a fost denunțat ca înclinare spre „minciună", ca o particularitate

greacă, va apărea într-o nouă lumină, după ce vom fi stabilit mai întîi ce însemna pentru greci „adevărul". Grecii, și în privința aceasta invocăm ca o mărturie peste care nu se poate trece însăși filozofia lor, grecii nu înțelegeau să caute „adevărul" în lumea simțurilor, a individuației, a concretelor accidentale, ci în lumea „tipurilor", a noimelor, a semnificațiilor de-o anume generalitate. Ca o cale ce ar duce în acea regiune a unui pretins adevăr nealterat este, după filozofii greci, cînd gîndirea prin „concepte", cînd intuiția ideală, iar cîtuși de puțin simțurile. Într-un chip exaltat se manifestă această tendință de a lega noțiunea de „adevăr" de regiunea unor esențe abstracte, dar delimitate, îndeosebi la Parmenide. Cu totul nobilă și sublimă apare această tendință la Platon, cel mai grec între toți grecii. Lumea simțurilor, adevărul simțurilor, devine la acești gînditori ceva *degradat* în comparație cu adevărul mai înalt al esențelor, al Ideilor. Chiar și la Aristotel, care se apropie cu mult interes de lumea simțurilor, adevărul nu este un adevăr pur empiric, ci un adevăr mai adînc, adevărul „formelor tipice" care lucrează înăuntrul lucrurilor ca entelehii. Împrejurarea că în filozofiile care au devenit dominante în spiritul grec *adevărul* acceptă o asemenea semnificație nu poate fi socotită ca un simplu accident pentru mentalitatea greacă însăși. Dacă pentru inzi adevărul este identificat în regiunea foarte abstractă a impersonalului, a anonimului absolut, iar lumea simțurilor ia înfățișare de simplă iluzie, pentru greci adevărul este identificat cu regiunea tipurilor ideale, a semnificațiilor delimitate, a formelor, iar lumea simțurilor se degradează nu atît la „iluzie", cît la rangul de copie imperfectă a tipurilor ideale. La inzi, între adevărul principiului divin-impersonal și lumea simțurilor nu este nici o asemănare; de aceea lumea simțurilor e „iluzie". La greci, între adevărul lumii ideale a tipurilor, a formelor, a noimelor și lumea simțurilor este o asemănare ca de la model perfect la copie nedesăvîrșită. Cînd grecul este pus în fața unor fapte istorice, a unor întîmplări, el, potrivit concepției sale despre „adevăr", va căuta să ridice aceste fapte, aceste întîmplări, la nivelul unor semnificații tipic-ideale. Toate golurile și inevitabilele scăderi ale în-

tîmplărilor istorice vor fi umplute și retușate, ca întîmplările să dobîndească o semnificație *tipică*. Anecdota, legenda vor pătrunde deci în golurile și-n lipsurile inerente întîmplărilor istorice. Istoriograful grec povestește, de exemplu, scena unei întîlniri între delegații a două popoare care se găsesc în război unul cu celălalt. Conversația ce are loc între delegați nu e reprodusă întocmai, ci istoriograful o înlocuiește cu discursuri care ar fi putut să fie ținute în alte împrejurări cu scopul de a da întîlnirii o demnitate specială într-o lume de semnificații mai generale. Se va întîmpla deci ca un alt istoriograf să ia de la întîiul discursurile în chestiune și să le atribuie altor persoane în alte împrejurări. Nu faptul că ar fi avut mai multă fantezie îndrumă, cu alte cuvinte, pe greci spre o asemenea, să-i zicem, „mincinoasă" istoriografie, ci însăși concepția lor despre „adevăr", care adevăr, potrivit *stilului* spiritului grec, nu trebuie căutat în ceea ce se întîmplă în lumea individuațiilor concrete, ci într-o lume ideală, a tipurilor și semnificațiilor de oareșicare generalitate. Istoriografii greci „mint", fiindcă tind spre adevăruri tipic-ideale. În acest sens a spus și Aristotel că „poezia este mai adevărată decît istoria". Istoriografia ar fi, după concepția greacă, cu atît mai adevărată cu cît se apropie mai mult de poezie. Firește, și „poezia" greacă e dominată de același apetit spre idee, tip, semnificație ideală; poezia greacă nu este la fel cu orice altă poezie proprie altor popoare. Dacă vrem să înțelegem afirmația lui Aristotel că poezia este mai adevărată decît istoria, e necesar să ne referim exclusiv la poezia așa cum o înțelegeau grecii, ca expresie a unei lumi de semnificații tipic-ideale. De unde urmează că explicația ultimă a modului cum grecii voiau scrisă istoria o bănuim nu atît într-un belșug de fantezie, cît în acele secrete și adînci tendințe de stil care îndrumă fantezia creatoare a grecilor în primul rînd spre lumea adevărului mai înalt al tipurilor, al Ideilor, al semnificațiilor de o oareșicare generalitate. O asemenea istoriografie putea firește să joace și un mare rol educativ, căci ea era eminamente o subliniere a faptelor *exemplar* mărite și retușate.

Adăugăm cîteva cuvinte și despre istoriografia europeană, medievală și modernă pe care urmează să le privim neîndoielnic ca moduri aparte. Vom da o formulare sumară, deoarece problematica istoriografiei europene ne va preocupa în celelalte capitole ale acestui studiu și sub alte raporturi. Metafizica creștină, așa cum ea s-a cristalizat în doctrina ecleziei, ne transpune desigur cu totul în altă lume decît era lumea greacă sau lumea egipteană, indică, chineză. Metafizica creștină vede viața istorică în perspectiva unei treceri spre altceva mai esențial, ca o pregătire în vederea unei lumi de dincolo. Istoria, care după concepția creștină a fost la un moment dat despicată de întruparea în vremelnicie a Logosului transcendent, dobîndește o axă centrală prin momentul cristologic și un termen în Judecata din urmă. În această perspectivă, viața istorică în totalitatea ei înseamnă cădere în păcat, salvare și mers spre Judecata de apoi. Faptele concrete din lumea aceasta, ale fiecărui individ, obțin un accent foarte grav, căci cu aceste fapte individul se va prezenta odată la Judecată. Individuația și actele sale contează deci ca *atare* în planul succesiunilor istorice și în perspectiva cosmică finală. O istoriografie ce ia ființă într-un asemenea climat metafizic nu mai poate să desconsidere individuația, actele, creația, evenimentul istoric ca produs al libertății insului, ca și cum acestea ar fi o simplă iluzie. Nu. Căci ele sunt puse la cîntar de altcineva, cu toată ființa lor și în toată grava lor realitate unică și fără posibilitatea escamotării. Într-o asemenea istoriografie nu se mai urmărește idealizarea faptului istoric după norme tipice, căci faptul istoric, în toată puterea sa concretă, este un fapt de *răspundere individuală* în fața unei judecăți divine. Climatul metafizic creștin atrage după sine o istoriografie care ia în serios chiar faptul istoric în plenitudinea sa concretă și individuală. Această situație se menține în esență și în lumea modernă europeană, chiar după ce perspectivele creștine cad întru cîtva în desuetudine. Un anume realism care înclină spre aprecierea și exaltarea individualului se păstrează sub felurite chipuri, cînd mai accentuat, cînd mai atenuat, în toată istoriografia modernă. Istoriografia modernă îndură totuși o diver-

sificare potrivit unor concepții sau ideologii de bază foarte felurite asupra cărora nu găsim necesar să ne extindem.

FENOMENUL ISTORIC

Să procedăm la delimitarea fenomenului istoric față de alte fenomene. În ce consistă istoricitatea unui fenomen? Ce aspecte și particularități specifice revin fenomenului istoric spre deosebire de altele? S-a afirmat adesea că istoricitatea ar fi o dimensiune a tuturor fenomenelor naturale care se petrec în spațiu și în timp, inclusiv, firește, a fenomenelor psihospirituale. Istoricitatea în această accepție foarte generală și foarte diluată a fost confundată cu existența ca o verigă într-o înlănțuire temporală oarecare. Orice fenomen concret, fie fizic, fie biologic, fie psihologic, petrecîndu-se în timp, fiind un fapt care „devine", ar îngădui, după unii teoreticieni, să fie privit în perspectivă *istorică*. Într-o asemenea accepție foarte largă s-ar putea vorbi, de exemplu, despre „istoria" soarelui și a pămîntului de la nebuloasa primară și pînă astăzi. În contextul unor atare considerații, s-a făcut și observația că toate fenomenele, de la cele materiale pînă la cele sufletești, ar fi fapte „singulare", totdeauna *individualizate* și *ireversibile*. Temporalitatea și singularitatea, individuală și ireversibilă, au fost prefăcute în atribute esențiale ale fenomenului istoric. Sunt cîțiva faimoși gînditori după opinia cărora „istoricitatea" consistă în înserierea în timp a unor fenomene unice în felul lor și fără putința unei repetări întocmai. Teoreticienii care au adoptat acest fel de a vedea vorbind despre „istoria" faptelor și isprăvilor *omenești* nu fac decît să izoleze în chip arbitrar un domeniu, o zonă, într-o arie vastă cît lumea. În loc de a diferenția „istoria" și „natura" în chip calitativ și structural, ei taie doar un sector în cadrul naturii, în chip arbitrar și fără de vreo justificare logică. Din parte-ne, credem că istoricitatea e un atribut pe care urmează să-l rezervăm unor fenomene

umane de o structură cu totul specială — aceasta în acord chiar cu practica istoriografică. Să anticipăm puțin, ca să ne putem mișca. Istoricitatea o privim ca o dimensiune specific *umană*, și ea își are *structurile* ei care, deși „devin" în timp, nu pot fi confundate cu orice „devenire". Cînd e vorba despre simple deveniri ale fenomenelor naturale, fie fizice, fie biologice, fie psihologice, ar fi bine deci să recurgem la alte denumiri. Pentru devenirea sistemului planetar, așa cum ea a avut loc o singură dată în univers, a fi mai indicat fără îndoială termenul de „evoluție", ca și în cazul cînd se vorbește despre „devenirea" cutărei specii animale, de exemplu a calului (din faza cînd avea cinci copite la fiecare picior și mărimea unei vulpi — pînă astăzi). Dar chiar cînd studiem devenirea unui individ uman oarecare, o devenire în sine incomparabilă și ireversibilă, această devenire poate fi uneori obiectul unei „biografii", fără ca prin aceasta devenirea individului să obțină demnitatea unei deveniri *„istorice"*. Dacă istoriografii și-au făcut o meserie — științifică foarte adesea și nu străină de o străduință spre profunzime — din considerarea fenomenelor istorice, aceasta ni se pare că are cel puțin înțelesul că istoricitatea isprăvilor umane e mai mult sau chiar cu totul altceva decît devenirile naturii sau ale simplei biografii psihologice.

Spuneam că fenomenul istoric a fost văzut de unii teoreticieni ca fenomen temporal individualizat și ireversibil sau, altfel spus, ca fenomen temporal ce nu se repetă. Lucrurile nu sunt totuși atît de simple. Dacă individualizarea și ireversibilitatea ar contribui în chip decisiv la istoricitatea unui fenomen, ar trebui să credem, și nu numai în glumă, că cele mai „istorice" fenomene ar fi aparițiile „monstruoase". Să presupunem că undeva în Tibet o femeie ar naște zece gemeni; întîmplarea ar fi fără îndoială un fenomen cu adevărat unic, fără pereche pe întreaga noastră planetă, dar ni se va concede că această incomparabilă unicitate nu ar învesti acest „fapt divers" cu epitetul istoricității. Pe de altă parte, avem impresia că există uneori fenomene „istorice" cu adevărat, care se caracterizează tocmai prin aceea că ele nici măcar nu *vor* să fie *unice* și *ireversibile* în felul cum se configurează. În istoria

creștinismului bunăoară, s-au produs unele fenomene pe linia „imitației lui Hristos“. Cutare sfînt a ținut să realizeze, pe cît cu putință, încă o dată viața lui Isus. Alexandru cel Mare ținea în anume împrejurări să-l „repete“ pe Ahile. Iar Alpii au fost trecuți de atîția conducători de oaste cu conștiința lucidă a „repetiției“, a unei repetiții care, *ea*, ar fi în stare să confere faptei o demnitate istorică. Se înregistrează așadar fenomene de natură „istorică“ ce s-au declarat chiar în chip conștient pe temeiul unei tendințe spre „repetiție“.

Vom preciza deci deocamdată că fenomenele „istorice“ au loc totdeauna în chip *concret*, undeva și cîndva, *hic et nunc* (în spațiu și în timp), dar aceasta nu înseamnă că ele sunt absolut ireversibile sub toate aspectele. În domeniul fenomenelor istorice se constată, cu alte cuvinte, grade de individualizare și de ireversibilitate. Istoricitatea nu consistă neapărat în „individualizare“ și „ireversibilitate“. Există istorie ce se realizează într-o explozie de individualizări (cînd există o tendință precisă în acest sens), dar există și istorie în cursul căreia se manifestă o tendință spre repetiție.

Ni se va îngădui așadar să afirmăm că teoreticieni ca Windelband, Rickert, Xenopol par a se fi ambalat într-un fel cam excesiv de aspectul individualizat, ireversibil și imprevizibil, de vreme ce ei introduc acest aspect în chiar „esența“ istoricității. Potrivit observației de mai înainte cu privire la o istorie care se manifestă în individualizări și altă istorie al cărei geniu ascuns pare să consiste tocmai în tendința spre repetiție, noi nu suntem dispuși să recunoaștem decît grade de previzibilitate sau imprevizibilitate. De obicei, cînd o anume tendință își face apariția în istorie, ea se accentuează spre un maximum: cel ce întrezărește această tendință poate întru cîtva să și prevadă anume fenomene istorice care se vor desena pe linia tendinței întrevăzute. De exemplu, deodată cu romantismul apare în spiritul european o tendință spre dizolvarea formelor clasice și a anumitor norme de măsură și echilibru. Dat fiind că aceste tendințe căutau să se accentueze, cineva care ar fi avut perspicacitatea necesară ar fi putut să prevadă că procesul va duce în cele din urmă, în timp de decenii, la

stări de disoluție și totală anarhie (de exemplu la dadaism). Sunt, după părerea noastră, posibile felurite tipuri de fapte și fenomene istorice. Repetiția sau nonrepetiția nu țin în chip necesar de *esența* fenomenului istoric și nu constituie elemente de definiție a acestuia. Ambele aspecte sunt cu putință ca aspecte secundare, datorită cărora istoria se prezintă sub forme atît de variate, chiar ca „tipuri" de istorie. Admitem însă că fenomenul istoric este un fapt singular care se petrece aici și acum, dar el e *numeric* singular adică pur și simplu *concret*, și nu posedă în chip inevitabil o configurație ireversibilă absolut individualizată. Cîteodată s-ar putea ca fenomenul să aibă aspecte care amintesc alte fenomene istorice; în măsura acestor amintiri, s-ar putea deci ca fenomenul istoric să însemne o *repetiție*. Cu toate aceste considerații, n-am făcut însă decît să curățim terenul în vederea unei definiții mai adecvate a fenomenului istoric. Pînă la definiție mai este oareșicare distanță. Deocamdată suntem numai la periferie.

S-a mai emis și o altă părere, adoptată de o seamă de gînditori, că „istorice" ar fi numai acele fenomene care au o „însemnătate", care sunt obiectivări ale unor „valori" sau care au o raportare la valori (*eine Wertbezogenheit*, cum zice Rickert). Nici această definiție nu corespunde însă întocmai faptelor istorice și nici practicii istoriografice de care oricum se cuvinte să se țină seamă. Definiția propusă cere noi precizări și oarecare amendări. Viața pur *psihologică* a unui individ uman bunăoară este plină de referințe axiologice; ea se leagă de „valori", dar atare momente psihologice nu au totdeauna și o „demnitate" *istorică*. Iată un moment psihologic care, deși legat de o „valoare", nu devine totuși prin aceasta un moment de demnitate *istorică*. Un admirabil peisaj natural, de exemplu o priveliște carpatină, poate să stîrnească într-un individ oarecare o stare intensă de extaziere ce-și găsește expresia într-o apreciere estetică. Nu prea înțelegem totuși cum ar deveni acest moment psihologic-spiritual în sine și prin sine un moment „istoric". Un asemenea moment poate deveni „istoric" numai cu condiția că în contextul său apar și alte momente cu totul aparte. Momentul psihologic datorită căruia un poet

român scrie o poezie de substanță sublimată, o poezie pentru care peisajul carpatin a servit drept material ocazional de transfigurare artistic-creatoare, poate fi un moment „istoric". Cu aceasta ne-am apropiat realmente, deși numai printr-o exemplificare, de linia „istorică". Dilthey umbla prin împrejurimi cînd susținea că numai *„obiectivarea"* unor „trăiri" merită în adevăr epitetul de „fenomen istoric". Marele filozof german își întemeia concepția despre istorie pe conceptul de „trăire" (*Erlebnis*) și „obiectivare". Precizările lui Dilthey au avut darul să satisfacă exigențele teoretice mai ales ale unor istoriografi cu experiență asupra materialului viu. Vom vedea însă că nici concepția lui Dilthey nu definește și nu delimitează suficient „istoricitatea". În adevăr, poezia poetului carpatin ar putea pînă la un punct să fie „obiectivare" a unor „trăiri". Totuși, această definiție nu spune prea mult și nu istovește aspectele esențiale ale poeziei ca produs al unui act creator de caracter istoric. Definiția nu oferă un criteriu al istoricității sau al „demnității" istorice. De ce nu? Fiindcă și simpla expunere în grai a unei stări sufletești în fața peisajului este „obiectivare" a unor „trăiri", tot așa ar putea să însemne o obiectivare a unor trăiri și hotărîrea excursionistului de a-și înălța acasă la el o panoramă fotografică, reproducînd aidoma peisajul ce l-a impresionat. Totuși, atare obiectivări ale unor trăiri rămîn neutre din punct de vedere „istoric". Simpla „obiectivare" a unor „trăiri" nu poate fi socotită ca un criteriu al istoricității, căci în cazul acesta n-am putea să facem nici o deosebire între fenomenul istoric și fenomenul pur psihologic-spiritual sau restrîns biografic. Și într-adevăr, Dilthey nici nu prea face o distincție. De aici apoi viciile „psihologiste" ale concepției sale despre istorie, pe de o parte, și, pe de altă parte, viciile „istoriciste" ale concepției sale despre viața psihologică-spirituală. Dilthey va susține în consecință că psihologia este baza științelor istorice cum matematica este baza științelor exacte ale naturii, dar același Dilthey va susține că psihologia unui individ nu se va putea face decît în mediu istoric. Prin această confundare și osmoză între psihologie și istorie, Dilthey își anulează posibilitatea de a intra în țara ce i

s-a făgăduit și pe care a văzut-o numai de la distanță, fără de a-i putea desemna contururile și configurația. La Dilthey, psihologia și istoria sunt vase comunicante. Noi ne vom strădui să facem o distincție teoretică.

Una din tezele fundamentale ale filozofiei noastre este aceea cu privire la cele două moduri de „a exista" ale omului. Este vorba mai întîi despre existența omului în orizontul lumii date și în vederea conservării sale (modul I) și este, în al doilea rînd, vorba despre existența omului în orizontul misterului și în vederea revelării acestuia (modul II). Avem aici o cheie care ne deschide drumul și spre conceptul istoricității. Cele două moduri ontologice, ireductibile unul la altul chiar dacă ele „comunică", se disting între altele și prin aceea că pentru fiecare mod omul este — în chip structural — altfel echipat. Pentru a ne înlesni accesul la o definiție a „istoricității", e necesar să pornim de la atare analize antropologice. Cu distincția ce-o operăm între cele două moduri de a exista ale omului, nu facem decît să descriem situația de fapt. Sunt fenomene psihologice-spirituale care au loc în cadrul existenței de modul I și sunt fenomene de creație culturală, de producție civilizatorie, de organizare socială, care au loc în cadrul existenței de modul II. Aici, în situarea structurală a fenomenelor ce au loc în cadrul existenței de modul II, trebuie să căutăm *nucleul* conceptului de „istoricitate". Or, fenomenele care au loc în cadrul modului II se caracterizează, toate, fără deosebire, prin aceea că au o înfățișare *stilistică*. Vom afirma în consecință că printre fenomenele concrete numeric singulare sunt „istorice" numai acelea care poartă amprentele unui *„stil"*. Prin pecetea aceasta *stilistică* a lor, fenomenele dobîndesc o specială demnitate și semnificație. Dar stilul se datorează unor factori de natură adîncă ce fac parte din structura ființei umane, și anume factorilor pe care îi numim categorii abisale cu vatra de emanație în inconștientul spiritului uman. Categoriile stilistice (abisale), înțelese în starea lor genuină, nu ca niște concepte, ci ca niște funcții modelatoare, sunt cu totul altfel structurate decît categoriile conștiinței. Categoriile stilistice se imprimă bunăoară tututot plăsmuirilor

de cultură. Un fenomen al naturii, fie fizic, fie biologic, fie psihospiritual în sens restrîns, nu poartă niciodată amprentele sau stigmatele unui stil cîtă vreme *fenomenele istorice* se caracterizează eminamente prin aceste stigmate sau fațete stilistice. La constituirea și distingerea fenomenului istoric contribuie așadar în chip decisiv, în chip *sine qua non*, aceste categorii stilistice care nu joacă nici un rol în constituirea și caracterizarea fenomenelor naturale, așa cum ele ne sunt date. Aspectele stilistice devin așadar semnalmentele după care deosebim fenomenul istoric de orice alt fenomen. Istoriografia are drept obiect orice fenomen cronospațial singular din punct de vedere numeric, concret și de structuri sau aspecte stilistice; dar de obiectul istoriografiei țin și toți factorii și toate momentele care stau într-un context cu ivirea, durarea și dispariția fenomenului ce poartă o pecete stilistică. *Istoricitatea este așadar existența temporală* (apariție, durată, dispariție) *a unui fenomen concret de înfățișare stilistică*. Cu aceasta am afirmat *eo ipso* că istoricitatea este o dimensiune a unor fenomene ce apar în legătură numai cu viața umană. Căci numai ființa umană, spre deosebire de toate celelalte ființe, este înzestrată cu funcții modelatoare de natură stilistică. Omul deplin, adică acela care nu există numai în orizontul lumii date, ci și în orizontul misterului (pentru revelare) și este structural echipat cu categorii stilistice, omul deplin este prin definiție *ființa istorică*. Noțiunea de „ființă istorică“ și aceea de „om deplin“ sunt echivalente, sinonime. Istoria începe, cu alte cuvinte, în momentul în care se declară „omul deplin“. Înainte de aceasta, există omul ca ființă neîmplinită, omul care palpită în orizontul lumii date și care se deosebește numai gradual de ființele animale. Omul ca ființă istorică reprezintă un salt sau o mutație atît calitativă cît și de complexitate față de omul care trăiește numai în orizontul lumii date ca atare. Ni se va reproșa poate că delimitarea aceasta, prin care încercuim fenomenele istorice și conceptul de istoricitate, depinde prea mult de o teorie cu totul aparte cu privire la structurile ființei umane. N-am vrea să fim învinuiți de un dogmatism pe care niciodată nu l-am profesat. Teoria reprezintă pentru noi,

cel puțin în cazul acesta, doar o seamă de puncte de reper, de directive de orientare. Să încercăm deci să despoiem pe cît posibil această tentativă de a defini istoria de aparatura ce ar părea prea teoretică. Chiar de tot fără considerații *teoretice* nu se va putea totuși ajunge la o delimitare filozofică a fenomenelor istorice și a conceptului de istoricitate. Cei ce au urmărit numeroasele studii de filozofia culturii ce am publicat au remarcat desigur că ne-am străduit adesea să familiarizăm cititorii cu o seamă de fenomene care se caracterizează prin aspecte sau particularități stilistice. Am procedat de obicei așa că prezentam fenomenul: o operă de artă, o viziune metafizică, un mit, o plăsmuire teoretică din domeniul istoriei științelor, o anume stare religioasă și așa mai departe. Pe urmă căutam să punem în relief trăsăturile de stil ale fenomenului prezentat. Ne învîrtim în jurul unor particularități pînă cînd ni se pare că le surprindem esența pe care apoi încercăm s-o cuprindem în grai, să o formulăm. De obicei nu ne domolim pasiunea pînă cînd nu izbutim să fixăm aspectele. Este un fapt că există fenomene susceptibile de a fi examinate sub unghi stilistic. A constata un fenomen de aspecte stilistice nu înseamnă a face „teorie“, ci înseamnă a constata un fapt. E adevărat că aflarea aspectelor stilistice ale unui fenomen, mai ales cînd acest fenomen nu este concret-plastic, vizibil cu ochii, este un lucru destul de dificil. A vedea, a surprinde și pe urmă a formula aspectele stilistice implică o sensibilitate particulară, o putere analitică și de intuiție sintetică îndelung puse în exercițiu. Dar pentru cei ce posedă acest organ, fenomenele de aspecte stilistice devin „fapte“ *care se constată.* Or, pentru delimitarea și definirea istoricității e tocmai suficient acest lucru, adică constatarea, în cadrul existenței cosmice în general, a unor fenomene care se caracterizează, distingîndu-se de toate celelalte, prin particularități stilistice. În momentul cînd constatăm existența unui mare ansamblu de fenomene stilistice în cadrul cosmic, avem un esențial punct de sprijin *obiectiv* pentru un examen diferențial în vederea definirii istoriei și a istoricității. S-a afirmat, după cum am arătat, că „istoric“ ar fi orice fenomen, nu numai din cadrul vieții umane, cît și din

cel al naturii, întrucît e privit sub unghiul temporalității, al devenirii, al duratei în timp. Neapărat că dimensiunea temporalității intră în definiția istoricității, colaborînd la constituirea conceptului de istoricitate. Dar am văzut că prin temporalitate și numai prin aceasta nu putem ajunge deloc să constituim acea „istorie“ de o semnificație complexă cu care se ocupă istoriografii umanității. Dacă am rămîne la o definiție în funcție exclusivă de „temporalitate“, atunci „istoric“ devine *orice* fenomen. Deosebirea dintre fenomenul istoric și un fenomen natural s-ar reduce la o simplă deosebire de perspectivă. Situația se schimbă însă cu totul din momentul cînd descoperim un ansamblu întreg de fenomene în cadrul cosmic, care în chip *obiectiv* se disting prin particulatăți *stilistice* ce nu revin celorlalte fenomene. Avem impresia că, în general, practica istoriografică coincide tocmai cu o delimitare și definiție a istoriei în acest sens: fără temporalitate nu este istorie, dar nici istoriografia ce se referă la fenomene care n-au nimic de-a face cu *stilul* nu-și merită numele. În legătură cu aspectele stilistice care sunt menite să izoleze în aria cosmică zona fenomenelor istorice în sensul deplin al cuvîntului „istoric“, se pot face desigur și considerații *teoretice*. Să reducem însă „teoria“ stilului la un minim, pentru a nu altera prin eventuale ficțiuni *faptele stilistice* ca atare. Aspectele stilistice ale unui fenomen se pot reduce la o seamă de particularități, independente una de cealaltă, dar oarecum convergente. Explicînd fenomenul stilistic prin „funcții modelatoare“, specifice, ale spiritului uman, înseamnă desigur a face deja o „teorie“. Da, așa este. Pentru necesități de moment, se impune deci să reducem toată aparatura „teoretică“ la un *minim*. Operația s-ar putea face în felul următor: orice aspect stilistic, ireductibil ca atare, îl putem atribui unui factor special pe care-l numim „determinantă stilistică“. Cum fenomenul stilistic are o sumă întreagă de aspecte stilistice ireductibile, putem face afirmația că fenomenul este impregnat de influența unui număr de determinante stilistice. Dacă imaginăm aceste determinante ca niște linii de forță care își exercită înrîurirea asupra unui fenomen pe cale de a se produce, ne este îngăduit să vorbim, cel puțin

simbolic, despre un „cîmp stilistic“ străbătut de o seamă de linii de forță. Vorbim despre un „cîmp stilistic“ cum se vorbește despre un cîmp magnetic, un cîmp gravitațional, în fizică.

Un fenomen de aspecte stilistice îl închipuim ca avînd loc într-un „cîmp stilistic“ străbătut de liniile unor determinante. Am ținut cu aceasta să reducem la un minim considerațiile teoretice în legătură cu explicația de care ar fi susceptibil fenomenul stilistic. Uzînd de aceste mijloace, putem să încercăm o definire foarte concisă a fenomenului istoric spre deosebire de alte fenomene. Desigur că istoriografia privește obiectul luat în cercetare eminamente în perspectivă „temporală“, adică sub unghiul devenirii și al duratei sale. Rămăsese însă să stabilim ce anume obiecte sau fenomene cad de drept în obiectivul istoriografiei potrivit practicii istoriografice, adică ce merită în adevăr să fie socotit ca „fenomen istoric“. Răspunsul nostru este acesta: numai un fenomen care se produce într-un cîmp stilistic și care poartă deci amprentele determinantelor particulare ale unui cîmp stilistic merită să fie obiect al istoriografiei. Dar amprentele stilistice sunt hotărîtoare numai cînd e vorba ca istoriograful să distingă obiectul său de alte fenomene. Istoriograful are însă numai chemarea de a arăta devenirea, condițiile devenirii și ale duratei sau ale dizolvării unui fenomen ce se produce într-un cîmp stilistic. Istoriograful nu este obligat să analizeze și să expună chiar aspectele *stilistice* ale fenomenului. El o poate face, dar nu e *obligat* la aceasta. Dacă o face, cu atît mai bine. Împrejurarea că fenomenul poartă stigmatele unui stil rămîne însă pentru istoriograf totuși numai un *simplu criteriu de selecție, de delimitare, de alegere a obiectului* ce urmează să devină pentru istoriograf obiect de cercetare în perspectiva „*temporalității*“ sale.

Să discutăm acum, în lumina celor stabilite, cîteva păreri despre fenomenul istoric, puse în circulație de unii gînditori de mare prestigiu. Unele dintre aceste păreri le-am amintit prin tangență mai sus. Dar de-abia de pe poziția la care am ajuns obținem unghiul necesar unei dezbateri ce ar putea să ducă la concluzii mai valabile. Am arătat bunăoară că Dilthey, încercînd o definiție a istoricității în sens uman, afirmă că istoricitatea este atributul *obiectivărilor unor trăiri* (*Erlebnisse*). Ne-am

permis să opinăm că această definiție nu încorporează diferența specifică, adică tocmai particularitatea ce izolează și delimitează „istoricitatea". Cert, o obiectivare a unor „trăiri" *poate* deveni *istorică*, dar nu devine, în chip necesar, numai prin aceea că este o obiectivare a unor trăiri. Există pe urmă unele fapte de natură „istorică" pe care anevoie le-am putea socoti ca „obiectivare" a unor trăiri. Iată bunăoară un caz cînd obiectivarea unei trăiri poate deveni „istorică". De exemplu, obiectivarea unei trăiri în fața unui peisaj natural, din partea unui poet, într-o „poezie". Poezia, ca produs și creație, ca și împrejurările actului creator pot să fie obiect istoriografic, adică „istorie". Dar simpla transpunere în grai ocazional a unei trăiri în fața aceluiași peisaj din partea unui Oarecine, excursionist, deși înseamnă o „obiectivare", nu are totuși caracterul istoricității. Pentru ca obiectivarea unor trăiri să obțină *demnitate „istorică"*, e necesar ca obiectivarea să aibă loc într-un cîmp stilistic, adică să poarte amprentele unui stil. Precizările noastre în legătură cu „cîmpurile stilistice" permit prin urmare să completăm într-un punct *decisiv* definiția lui Dilthey. Definiția lui Dilthey avea evident, cel puțin pentru *unele* fapte istorice, nevoie de această completare. Ținem însă să adăugăm numaidecît că alte fapte „istorice" refuză totuși să fie caracterizate ca „obiectivări ale unor trăiri". Cînd cineva inventează o unealtă în luptă cu natura sau cu semenii, de exemplu o armă, acest act poate fi fără îndoială însoțit de fel și fel de „trăiri" ce se petrec în sufletul inventatorului; nu s-ar putea spune totuși că *unealta* înseamnă o „obiectivare" a unor „trăiri", în sensul în care o poezie este obiectivarea unor trăiri. În cazul „invențiilor", trăirile apar în contextul actului creator, trăirile se întrețes cu actul creator, dar actul creator nu este o expresie, o obiectivare a acestor trăiri. „Trăirile" și „produsul" nu-și corespund în chip secret ca în cazul unei poezii, ca fapt sufletesc-spiritual și de expresie. Trăirile inventatorului nu sunt însoțite de intenția de a se exprima, de a se „obiectiva" în obiectul pe care-l născocește inventatorul. Totuși, și invenția aceasta poate dobîndi o demnitate *istorică*. Deși „invențiile tehnice" nu sunt, ca intenție, obiectivări ale unor „trăiri", ele pot fi socotite totuși ca fapte istorice. Pentru atare fapte „istorice", definiția lui Dilthey

rămîne exclusă. Vom vedea însă că invențiile tehnice ale omenirii încap foarte bine în definiția pe care am încercat să o schițăm: invențiile tehnice ale omenirii sunt fapte care apar într-un cîmp stilistic; în măsură în care ele poartă stigmatele unui stil, ele trebuie considerate ca fapte istorice. Încălțămintea pe care o purta omul medieval, atunci și atunci, avea un aspect „gotic“ ca și catedralele în care el se închina. Pușca cu care lupta soldatul lui Ludovic al XIV-lea avea o înfățișare „barocă“ la fel cu peruca regelui, la fel cu palatul în care acesta își semna decretele. Vedem din acestea, așadar, că definiția cu care Dilthey încearcă să cuprindă istoricitatea în sens uman, ca „obiectivare a unor trăiri“, este pe de o parte prea îngustă, pe de alta prea largă. Prea îngustă este această definiție, întrucît ea nu ține seama de toate acele fapte incontestabil *istorice* care nu sunt „obiectivări intenționate ale unor trăiri“, precum invențiile tehnicii și în general produsele civilizației materiale. Prea largă este definiția lui Dilthey întrucît, pe de altă parte, nu orice „obiectivare a unor trăiri“ poate fi socotită ca fiind de natură „istorică“ (de exemplu cazul încîntării orale a lui Oarecine în fața unui peisaj al naturii). Prin definiția ce o propunem, definiție care delimitează fenomenul istoric prin amprente stilistice, ni se dă posibilitatea fertilă de a ocoli neajunsurile definiției lui Dilthey.

Trecem acum la o altă chestiune pe care o considerăm printre cele mai dificile ale filozofiei istoriei. Practica istoriografică dovedește că în considerarea fenomenelor istorice intervin cel mai adesea, într-un fel sau altul, acte de apreciere a faptelor în lumina unor *valori*. Istoriograful *alege* printre faptele omenirii numai unele, și el ține să ne vorbească numai despre acestea, ba cel mai adesea istoriograful ia atitudini și face judecăți de apreciere a faptelor în lumina unor „valori“ la care el aderă cu tot spiritul și sufletul său. Cutare istoriograf apreciază de exemplu, în chip foarte pozitiv, unele fapte de o deosebită cruzime ale lui Carol cel Mare. Se știe că împăratul a încercat, prin acțiuni susținute, prin măsuri drastice și sistematice, exterminarea seminției saxone care voia să-și apere cu orice preț și prin multiple răscoale păgînismul față de tentativele de încreștinare impuse de toată politica de stat. Cutare istoriograf, convins de supremele valori spirituale ale creștinismului,

privește aceste fapte cu o reținută satisfacție și le aprobă. Pentru ca alți istoriografi, de o orientare simpatizînd cu păgînismul, să dezaprobe în termenii cei mai severi aceste fapte ale lui Carol cel Mare. Țin oare aceste atitudini de apreciere, de la caz la caz, în chip inevitabil de natura istoriografiei? Există gînditori care opinează că o istoriografie care nu ia atitudini de „apreciere" în fața faptelor prezentate ar fi o istoriografie fără viață, anemică, fără importanță. Alții susțin că atitudinile de apreciere țin, ce-i drept, de practica istoriografiei, dar că ele sunt evitabile. Cei ce doresc o istoriografie de natură „științifică" ar dori, evident, ca atitudinile de apreciere a faptelor istorice în lumina unor „valori" să fie ocolite. Dar chiar filozofi foarte „științifici", ca Rickert, susțin că noțiunea de „valoare" nu poate fi cu totul eliminată din istoriografie. Rickert e de părere că în *constituirea fenomenului istoric* (în sens restrîns, de „istorie umană") intervine într-un fel factorul „valoare". În ce sens? Rickert pretinde că în producerea unui fenomen istoric lucrează totdeauna tendințe umane conduse de anume „valori". Omul care înfăptuiește fapte istorice este el însuși călăuzit de anume „valori". Istoriograful va trebui să țină seama de această situație, căci fenomenul istoric are prin natură și condițiile sale o referință la anume valori (*eine Wertbezogenheit*). Aceste referințe la valoare se pot însă, după părerea lui Rickert, constata ca fapte, de unde urmează că istoriografului nu i se cere să ia el însuși o atitudine de apreciere a faptelor. Cînd istoriograful însuși ia asemenea atitudini, el depășește sfera „științei". Precizările lui Rickert sunt fără îndoială merituoase și ele înregistrează un pas înainte față de simpla practică istoriografică; și tot așa și față de tezele unor istoriologi care aspiră spre o istoriografie faptică pur și simplu sau care justifică atitudinile de apreciere în lumina unor valori. În cadrul istoriografiei, „valoarea" intră, după concepția lui Rickert, ca „referință la o valoare" în constituirea ca atare a fenomenului istoric, deci ca un „fapt" ce ar putea să fie „constatat", fără a jigni spiritul științific. Rămîne să vedem dacă această *Wertbezogenheit* este o trăsătură *sine qua non* a faptelor istorice. Teza noastră despre particularitatea stilistică a fenomenului istorice ne îngăduie o dezbatere a chestiunii în

cadru precis. Din punctul nostru de vedere, găsim că felul rickertian de a vedea fenomenul istoric constitutiv ca referință axiologică (*Wertbezogenheit*) este viciat mai întîi de o concepție prea imprecisă despre „valori". Sunt „valori" și „valori". Există anume valori biologice, sau chiar spirituale care, chiar obiectivate fiind, ni se par lipsite de demnitate istorică. De pildă, trăirea sufletească-spirituală foarte intensă pe care o prilejuiește unui individ priveliștea de o înaltă calitate estetică a unui colț de natură nu ni se pare că are carate istorice prin sine însăși, deși reprezintă un complex fenomen spiritual cu implicații axiologice. Pe de altă parte, ceea ce e și mai important, un fenomen istoric nu se produce totdeauna prin urmărirea unor anume valori, ci uneori chiar în ciuda valorilor urmărite. Dăm niște exemple. Hölderlin, marele poet german, prezintă cu poezia sa un exemplu dintre cele mai ciudate tocmai sub raportul acesta al „referințelor axiologice". Creîndu-și poezia, Hölderlin urmărea *conștient* anume valori estetice ce se legau în preponderență de climatul schillerian. *Inconștient* lucrau însă în spiritul lui Hölderlin unele *tendințe stilistice* profunde ce n-aveau prea mult de-a face cu valorile „schilleriene", conștient urmărite de Hölderlin. În acest conflict interior, Hölderlin realiza o poezie oarecum împotriva voinței sale, așa cum ea îi era dictată de profunde, inconștiente tendințe stilistice ce izbucneau în el. Hölderlin însuși nu și-a dat niciodată prea bine seama de particularitățile cu totul excepționale ale poeziei sale, ale creației sale, pe care *conștient* el și-o judeca în lumina unor „valori" în fond străine de tendințele sale inconștiente. De-abia generația de astăzi apreciază poezia lui Hölderlin la o mai justă valoare, astăzi cînd tendințele stilistice inconștiente ale lui Hölderlin au devenit într-un fel *„valori conștiente"*. Iată un fenomen istoric care nu poate fi privit în referințele sale axiologice, în contextul cărora el s-a produs, căci acest fenomen, așa cum el este, s-a produs de fapt, în ciuda referințelor sale axiologice, pe bază de „cîmp stilistic". Același este cazul pictorului Cézanne, care o viață întreagă a urmărit „valori impresioniste" și care era foarte nenorocit că pînzele sale nu erau acceptate în expozițiile impresioniste. În realitate, Cézanne lucra *inconștient* cu totul

pe alte linii, în ciuda valorilor pe care i le propunea conștiința. Chestiunea referințelor axiologice ca pretinsă structură constitutivă a fenomenului istoric nu este așadar atît de simplă cum o prezintă Rickert. De fapt, „istoricitatea" operei lui Hölderlin și a lui Cézanne este delimitată și definită, nu prin referințele lor axiologice, ci pur și simplu prin realele lor stigmate stilistice care s-au realizat în pofida valorilor conștiente urmărite de cei doi mari creatori. Am putut constata, cu alte cuvinte, pe de o parte fenomene cu referințe axiologice care nu sunt „istorice" (exemplu: încîntarea oral-exclamativă în fața unui peisaj al naturii) și am putut constata fenomene evident istorice produse în ciuda referințelor lor axiologice (Hölderlin, Cézanne). Situația astfel lămurită ne îndeamnă să privim cu rezervele cuvenite definiția și considerațiile lui Rickert. Și de astă dată s-a dovedit mai cuprinzătoare și mai adecvată definiția datorită căreia fenomenul istoric este înfățișat ca un fenomen ce poartă amprente stilistice. În lumina aceasta, fenomenul istoric este condiționat exclusiv de structuri stilistice ce pot fi studiate ca *fapte*. În anume sens, aspirațiile „științifice" de a considera fenomenele ca „fapte" pot fi pe deplin satisfăcute; condiția e ca aceste fenomene să fie privite ca avînd întipărite pe corpul lor și în toată structura lor aspecte stilistice. Natural că în chip secundar avem posibilitatea de a supune aceste fenomene purtînd amprente stilistice și unei aprecieri în perspectiva unor „valori". Această operație nu mai este de natură cognitiv-științifică; cu această operație intrăm de fapt în istoriografia de caracter artistic în sens larg, sau filozofic, sau etic. Atitudinile de „apreciere" în perspectiva unor valori pot avea cele mai diverse înfățișări; ele depind în cele din urmă de rigiditatea sau elasticitatea elementelor apreciative ale istoriografilor. Putem să constatăm de altfel foarte felurite atitudini apreciative, pe care le iau istoriografii în practica lor. Unii au elemente, criterii de apreciere ale faptelor trecute oarecum *dogmatice*, valori proprii timpului și locului în care trăiește istoriograful. Un istoriograf marxist-leninist judecă toate faptele trecute ale poporului rus după criterii ideologice proprii „partidului" și în lumina aspirațiilor acestui partid. Alți istoriografi caută să aprecieze faptele istorice legîndu-se de „valorile" pe care înșiși înfăptuitorii le-au

urmărit. Oricît am prețui pe istoriografii care participă subiectiv la judecarea faptelor istorice, ne dăm seama că este, pe de altă parte, cu putință și o istoriografie de sens mai obiectiv. Acest lucru ne interesează în primul rînd cînd e vorba despre delimitarea fenomenului istoric. Fenomenul istoric ne apare în chip *faptic* deplin caracterizat prin stigmatele sale *stilistice*. „Valorile“ sau „referințele axiologice“ nu participă în chip esențial nici la constituirea fenomenului istoric, nici la constituirea unei istoriografii. „Valorile“ sau „referințele axiologice“ pot interveni subsidiar, dar nu esențial. Circumscris simplu numai prin aspectele sale stilistice, fenomenul istoric se distanțează de toate fenomenele pur naturale, fie fizice, fie biologice, fie pur psiho-spirituale, dar tot așa și de lumea „valorilor“. De lumea „valorilor“, da, căci există „valori“ ce n-au nimic a face cu istoria (de exemplu esteticul natural) și există „valori“, care pot, dar nu *trebuie* neapărat să fie complice ale fenomenului istoric. Factorii creatori de stil *lucrează* în spiritul uman preponderent *inconștient*, ca tot atîtea funcții modelatoare sau ca linii de forță ce se aplică asupra produselor ce vor avea demnitate *istorică*. Numai suplimentar acești factori creatori de stil se constituie uneori și ca „valori conștiente“. Foarte adeseori, factorii stilistici se realizează chiar în pofida „valorilor“ constituite pe planul conștiinței.

S-au mai făcut și alte încercări de a delimita fenomenul „istoric“ față de alte fenomene. Un grup întreg de astfel de delimitări se orientează după raza de influență, după măsura eficienței și mărimea rezultatelor unui „fapt“. Astfel, de exemplu, Eduard Spranger spune: „Măsura importanței (istorice) consistă în măsura eficienței“[1]; sau un alt mare istoriolog și istoriograf ca Eduard Meyer susține: „Istoric este ceea ce a fost sau este eficient (*wirksam*).“[2] „Eficiența“ unui fenomen e însă un aspect periferial și foarte condiționat al istoriei. „Influența“ unui fenomen istoric este ea însăși un fenomen istoric ce poate fi obiect de cercetat. Eficiența nu poate fi prefăcută în „criteriu“, nici de apreciere, nici de alegere, nici

---

[1] *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Berlin, 1905, p. 127.

[2] *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle, 1902, p. 36.

de delimitare sau definiție a fenomenului istoric. Cum vom pune, de exemplu, în comparație eficiența cosmopeei *Faust* a lui Goethe cu eficiența unei operete de Lehar? Autorul de operete se mîndrește că nu există seară în care să nu i se reprezinte una din ele pe globul terestru. Cîtă vreme *Faust*... Pe de altă parte, constatăm evidente fapte „istorice" care n-au avut nici o înrîurire, nici o eficiență, nici o rază de acțiune. Teoriile și descoperirile științifice cu adevărat geniale ale lui Leonardo da Vinci care au prefigurat toată știința modernă apuseană au rămas complet necunoscute timp de secole. Cînd manuscrisele sale au fost descifrate, ele nu mai spuneau nimic nou. E aici vorba despre o faptă eminamente istorică care a rămas necunoscută și deci fără urmări. Sunt atîtea fapte de natura aceasta. E una din sarcinile istoriografiei de a le scoate la lumină și pe acestea.

Rezumînd, vom spune așadar:

Nucleul fenomenului istoric, în sens uman, este în chip esențial definit prin aceste note:

1. Fenomenul istoric este un fenomen concret cronospațial, numeric singular, care poate avea cînd aspecte ireversibile, cînd aspecte de repetiție (accentul e variabil).

2. Fenomenul istoric poartă amprente stilistice.

Istoriografia cercetează în general fenomenul istoric sub unghiul temporalității, adică al ivirii, duratei și disoluției sale.

PERMANENȚA PREISTORIEI

Am vorbit cîndva, în unul din studiile noastre, mai pe larg despre cultura minoră și cultura majoră.[1] Arătam atunci că cele două tipuri de cultură atîrnă, fiecare în felul său, de structuri specifice ale omului care le creează și determinam aceste structuri în funcție de vîrsta copilăriei și de vîrsta maturității,

---

[1] *Geneza metaforei și sensul culturii*, ed. cit.

amîndouă înțelese ca vîrste „adoptive" ale colectivității umane creatoare de cultură. Cei ce se interesează mai de aproape de problemele ce suntem pe cale de a le aborda în acest capitol sunt sfătuiți să facă o legătură și cu acele considerații pe care nu le putem repeta nici măcar în parte aici. Atrăgeam odinioară luarea-aminte că, denumind cultura cînd minoră, cînd majoră, nu facem o categorică distincție de valoare, ci o distincție de structură. Și mai spuneam că întru cît ne privește, apreciem cu mult entuziasm și culturile minore. Fiecare tip de cultură își are calitățile și deficiențele, avantajele și dezavantajele. Înainte de toate, durabilitatea lor diferă impresionant, și aceasta chiar din pricina naturii lor. O cultură minoră, născută din necurmată improvizație și spontaneitate ca și dintr-o totală lipsă a voinței îndreptate spre perenitate, are șanse, tocmai ea, să dureze, în statica ei vie, multe-multe mii de ani. Cîtă vreme o cultură majoră născută, se pare, printre altele, și din setea de a întrece un spațiu abordabil și un timp vizibil este, tocmai prin dinamica ei, mult mai expusă catastrofelor și pieirii. Desigur că simplele șanse de durabilitate nu sunt în nici un fel simptome ale „valorii". Se poate afirma pe de altă parte că riscul tragediei, al catastrofei pe care o cultură majoră îl ia asupra ei, are darul de a-i spori nimbul.

Sunt însă și alte puncte de vedere din care s-ar putea privi comparat cultura minoră și cultura majoră. Cultura minoră ține pe om mult mai aproape de natură, cîtă vreme cultura majoră mai curînd depărtează pe om și-l înstrăinează de rînduielile Firii. Neapărat că, pornind de la asemenea considerente filozofice, vom susține că e greu de știut dacă avantajele spirituale ale unei culturi majore nu sunt cucerite în cele din urmă cu prețul unor dezavantaje care le țin cumpănă. Problema e în orice caz foarte complexă, și nu intenționăm deloc s-o soluționăm în paginile de față. Cert e că popoarele care au cultură majoră privesc peste umăr culturile minore. Dar tot atît de sigur e că și popoarele care au o cultură minoră, bine statornicită, opun o rezistență categorică de a li se substitui o cultură majoră care nu este pe linia interioară a sufletului lor. Repulsia și distanțarea au loc deci într-o atmosferă de perfectă reciprocitate.

În legătură cu problematica culturii minore și a culturii majore, ne întîmpină însă și o altă problemă de foarte palpitant interes. Istoria în general se împarte, după cum se știe, în două mari compartimente: în preistorie și în istorie propriu-zisă. Întrebarea în ce consistă istoria propriu-zisă are multe fețe comune cu problema la care ne refeream adineaori, adică cu problema distincției dintre cultura majoră și cultura minoră. Suntem de părere că o distincție între preistorie și istorie propriu-zisă nu se poate face pe baza unor datări meschine, cum ar fi de exemplu apariția documentui scris. Cei mai mulți istoriografi operează încă, e drept, cu acest criteriu convențional din care a evadat de mult orice sens. Apariția scrierii e un simptom susceptibil de diverse interpretări, dar nu poate fi ridicată la valoare de criteriu diferențial între preistorie și istorie în sine. Nu ne vom opri nici asupra concepției curente evoluționist-progresiste asupra preistoriei, care este îndeobște cunoscută. În perspectiva acestei concepții care umblă ca banul, preistoria este considerată doar ca o fază *pregătitoare* a istoriei, ca o tindă a istoriei. Preistoria apare sub unghi evoluționist-progresist desigur grav depreciată, întrucît e socotită ca o simplă fază de mijiri spirituale și de înjghebări biologic-naturiste. Trebuie să amintim, față de modul curent de a vedea preistoria, că romanticii o înțelegeau cu totul altfel. Fără de a ceda exagerărilor romantismului, e cazul să precizăm de pe acum că noi vom privi atît preistoria cît și istoria în lumina propriilor lor structuri prin ceea ce ne va deschide drumul spre unele rezultate și concluzii ce diferă binișor de cele în circulație. Să vedem însă, cel puțin pentru a informa întru cîtva pe cititorii neinițiați în această problemă, cum înțeleg unii autori mai vechi și mai noi să *exalte* preistoria.

Filozoful italian Vico este cel dintîi gînditor care îndrumă atenția asupra faptelor spirituale deosebit de importante ce ar fi avut loc în faza aurorală a omenirii. Pe urmă, romanticul Schelling dezvoltă ideile vichiene acordînd preistoriei proporții și o importanță excepțională. Schelling distinge timpul „istoric“ de timpul „preistoric“. Deosebirea dintre aceste timpuri nu e numai subiectivă, condiționată de gradul de cunoaș-

tere și de documentare ce le putem avea cu privire la ele. Există, după Schelling, o deosebire esențială între aceste „timpuri“ chiar în natura lor. Astfel, timpul preistoric s-ar caracteriza prin procese specifice, adînci și lăuntrice, aparținînd conștiinței umane. În timpul preistoric ar avea loc o criză a conștiinței umane, o criză ce s-ar precipita în felurite mitologii. Procesele sunt foarte complexe și stau sub imperiul unei necesități mai presus de voința arbitrară a omului. Aceste procese, care își găsesc expresia în crearea mitologiilor, dau ca rezultat final diferențierea omenirii în popoare. Timpul *istoric* începe numai după faptul împlinit al diferențierii omenirii în popoare. Mitologia apare așadar pentru istorie ca un „gata-făcut“, ca un „ce“ aparținînd trecutului. Mitologia umple acel spațiu întunecos, acel *chronos àdilos*, cum îi ziceau grecii, care premerge începuturilor istorice. Timpul preistoric și timpul istoric ar fi, după Schelling, dominate de principii calitativ diferite. Măreția vedeniilor mitologice și monumentalitatea artei corespunzătoare lor, străvechile monumente babiloniene și egiptene nu pot să fie închipuite, după părerea lui Schelling, ca produse ale întîmplării. Schelling socotește și anume culturi arhaice de natură *monumentală*, deci „majore“, ca aparținînd „preistoriei“. Acest lucru trebuie precizat, fiindcă e un punct de vedere ce nu mai poate fi susținut în nici un caz astăzi. Dar să vedem ce vrea să ne spună Schelling despre principiul constitutiv al timpului preistoric. Dacă popoarele arhaice au găsit drumul spre arta lor, magnifică în toate privințele, faptul ar constitui după Schelling o dovadă că aici a intervenit un factor, dacă nu identic, cel puțin similar aceluia ce s-a declarat mai tîrziu în „revelația divină“. În această ordine de idei, Schelling va susține că păgînismul nu reprezintă un moment negativ sau gol față de „revelația divină“, ci un moment pozitiv. Mitologia ar fi un *analogon* al revelației divine. Mitologia se datorează unui proces de conștiință alimentat de inspirații divine. Numai astfel s-ar putea înțelege produsele cu totul excepționale ale acelui *chronos àdilos* sau ale timpului preistoric. După Schelling, mitologia este menită să pregătească revelația divină ce are loc în religiile mari.

Schelling înțelege așadar mitul ca apanaj al preistoriei, dar el înglobează preistoriei și culturile mari arhaice (babiloniană, egipteană etc.). Mitul este socotit de Schelling ca un produs al unui *analogon* al revelației divine. De aici convingerea lui Schelling că mitul este un fapt *primar*, iar istoria un *derivat*. Nu istoria unui popor hotărăște mitologia acestuia, cum s-a crezut uneori, ci mitologia unui popor hotărăște istoria unui popor. De unde ar urma că istoria unui popor este fundată în preistoria sa. Mitologia devine destinul unui popor. Deodată cu mitologia zeilor aparținînd inzilor și grecilor, afirmă Schelling, a fost dată prin anticipație și toată istoria lor. Un popor nu are libertatea de a-și alege după plac imaginile mitologice, de a le accepta sau de a le refuza. Aici domină o severă necesitate de care este stăpînită conștiința umană. Mitul ia în posesie conștiința umană, stîrnind în ea procese ce duc la diferențieri etnice și la fapte istorice. Schelling susține că închegarea unei mitologii este un semn că în conștiința umană au izbucnit anumite puteri divine. Apropierea ce o face Schelling între ivirea mitologiei și revelația divină se clarifică prin aceea că, în ambele, *inițiativa* ar aparține puterii divine. Se va recunoaște că nici o altă formulă n-a acordat vreodată mitului o mai înaltă demnitate. Mitul nu este, spune filozoful, numai imagine umană referitoare la zeități și divinitate; mitul este el însuși semnul unei invazii divine în om. Preistoria este, după Schelling, locul unei invazii divine în conștiința umană, prin ceea ce preistoria este ridicată aproape la rangul momentelor supreme de revelație divină care, după opinii teologice, se manifestă uneori în istorie (adică în întemeietorii marilor religii). Exaltarea calitativă a preistoriei are loc astfel într-o perspectivă filozofică-teologică pe care chiar în principiul ei fundamental noi o combatem. Părerile lui Schelling despre preistorie (și istorie) implică evident concepția despre o pretinsă „revelație divină“ cu care pe plan metafizic noi, după cum se știe, ne găsim în dezacord.

În legătură cu problema preistoriei, este de interes să ne ocupăm însă mai ales de concepția unui filozof contemporan. Și anume de concepția lui Ludwig Klages. Opera capitală a lui

Klages se intitulează *Spiritul ca adversar al sufletului*.[1] E un titlu care rezumă într-o singură frază toată concepţia filozofică a lui Klages. Se ştie că Antichitatea greacă, dar şi Evul Mediu creştin, ca şi filozofia idealistă-romantică din preajma anului 1800 fac o distincţie între trei substanţe din care ar fi alcătuită fiinţa umană: corp, suflet, spirit. La greci, ca şi în Evul Mediu, ca şi în timpul romantismului, cele trei substanţe sunt înţelese ca şi cum s-ar suprapune armonic în trei etaje: jos — corpul, la mijloc — sufletul, sus — spiritul. În timpul veacului al XIX-lea, această tripartiţie a cam fost dată uitării, vorbindu-se doar despre corp pe de o parte, despre suflet pe de altă parte, fără a se mai opera o distincţie netă între suflet şi spirit. Klages reia vechea tripartiţie: corp, suflet, spirit; dar cît priveşte raportul dintre acestea, Klages profesează idei cu totul originale. După Klages, spiritul nu se suprapune armonic, ca al treilea etaj, asupra corpului şi sufletului, ci este ceva separat: un factor căruia i se atribuie atitudini şi tendinţe *adverse* corpului şi sufletului. Iar corpul şi sufletul nu sunt văzute ca etaje, ci numai ca două aspecte polare ale unei singure unităţi: „viaţa". Corpul şi sufletul ar fi termeni corelativi ai celulei biologice. Am avea aşadar pe de o parte „viaţa" (celula biologică) cu cele două momente corelative ale ei: corpul şi sufletul; şi „spiritul", pe de altă parte, ca un „ce" separat. „Spiritul" pătrunde în unitatea „viaţă" ca o pană, avînd tendinţa să despartă corpul de suflet, adică să dezanimeze corpul şi să dematerializeze sufletul, pentru ca pe această cale să distrugă în cele din urmă însăşi viaţa. Spiritul ar fi, cu alte cuvinte, un adversar ireductibil al vieţii. Dar ce este spiritul şi ce este sufletul după concepţia lui Klages? Spiritul este în primul rînd *inteligenţa* care uzează de concepte abstracte, spiritul este actul gîndirii şi al hotărîrii de voinţă, el este autorul faptelor deliberate. Sufletul este trăirea în concret, vieţuirea emotivă în lumea simţită. Orice pornire emotivă ridicată din împărăţia organismului aparţine sufletului. Spi-

[1] În original: *Der Geist als Widersächer der Seele*, 3 vol., Leipzig, 1932–1939 (*n.ed.*).

ritul judecă și hotărăște, cîtă vreme sufletul se atașează, palpitînd afectiv la imaginile văzute. Spiritul, ca subiect al actelor de gîndire, are nevoie de viață ca să se sprijine pe ea. Spiritul ar fi deci o existență parazitară, cîtă vreme sufletul și-ajunge sieși, neavînd nevoie de spirit ca să trăiască. Spiritul este un intrus. Dar de ce înșirăm toate acestea? Fiindcă în lumina acestei concepții Klages susținea unele idei foarte curioase despre „istorie“ și „preistorie“. Klages vede procesul istoric al omenirii ca o luptă progresivă și triumfătoare a „spiritului“ împotriva „vieții“; procesul se va încheia prin distrugerea celei din urmă. Antichitatea, creștinismul și idealismul filozofic au prețuit mai presus de toate spiritul, ca supraetaj armonic așezat peste corp și suflet. Klages, care vede în spirit un categoric adversar al vieții, va proceda la o gravă răsturnare de valori. Căci el prețuiește mai presus de toate *viața*, cu aspectele sale corelative — corpul–sufletul, și repudiază spiritul. Personal, Klages adoră principiul vital. În perspectiva aceasta, el afirmă că sufletul este „trăire *mitică*“, iar spiritul — cunoaștere intelectuală prin concepte *raționale*. Sufletul trăiește în vedenii și imagini însuflețite. Klages, prețuind mai mult sufletul și repudiind spiritul, va adera mai mult la mit decît la știință. În lumina acestei concepții, Klages va face elogiul omului preistoric, stăpînit de suflet, iar nu de spirit. Într-unul din volumele operei sale capitale, volum intitulat *Das Weltbild des Pelasgertums*, adică *Viziunea despre lume a omului pelasgic*, Klages dezvoltă aceste idei despre omul preistoric pe care, după indicațiile legendelor grecești, el îl numește om de tip „pelasgic“. Legendele vorbesc despre pelasgi ca despre autohtonii pămîntului grecesc. Sub unghi social, pelasgii trebuie să fi fost organizați după rînduieli matriarhale și, de altfel, ei trebuie să fi trăit în ritmuri cosmice și atașați pămîntului. *Istoria este*, după Klages, *un proces de decadență*, în care triumfă tot mai mult *spiritul* care, odată și odată, va distruge *viața*.

Concepția lui Klages e desigur tulburătoare. În lucrările noastre, am supus unei critici, sub diverse aspecte, concepția aceasta — în consecință și concepția despre omul pelasgic sau

preistoric. Klages deplasează accentul axiologic de la istorie asupra preistoriei. Noi nu avem nevoie de această exaltare a preistoriei, dar nici de deprecierea preistoriei în sensul evoluționismului pozitivist. Vom privi preistoria în lumina propriilor sale structuri; și istoria de asemenea. Iar pentru a arăta deosebirea de structură, e suficient să radicalizăm distincția ce am făcut-o altă dată între cultura minoră și cultura majoră. În preistorie, oamenii creează, se organizează și se manifestă tehnic în virtutea structurilor proprii copilăriei. În preistorie, vîrsta „adoptivă“ a oamenilor, a colectivității, este copilăria; în istorie, vîrsta adoptivă este maturitatea. Acest punct de vedere deschide o perspectivă mai justă pentru judecarea preistoriei, care nu trebuie nici exaltată, nici depreciată.

Cu ani în urmă, am avut prilejul de a vorbi la Academia Română despre satul românesc[1] în lumina acestor idei ce ni le formulasem încă de pe atunci cu privire la cultura minoră. Cineva ne-a reproșat mai pe urmă că felul cum am prezentat satul românesc într-o geografie mitologică, ca centru cosmic cu produse determinate de unele structuri ale copilăriei, ar corespunde mai mult satului dacic preistoric decît satului românesc actual. Criticul avea fără îndoială dreptate, numai cît înșine ne-am îngrijit să spunem, chiar în acel discurs, că dorim să stabilim un tip de cultură și să delimităm *ideea* de „sat“ ca atare. Pentru a preveni orice neînțelegere, adăugăm că astăzi sunt puține sate care corespund *întocmai* definiției pe care o propuneam. Pentru a ajunge la stabilirea tipului de cultură minoră, eram oarecum nevoiți să ne întoarcem și să plasăm satul departe în preistorie. Cînd stabilim „tipuri“, procedeul este pe deplin justificat. Dacă am fi luat pe rînd toate satele actuale și le-am fi examinat înfățișarea, n-am fi putut să ajungem la nici un rezultat. Intuiția ne-a sfătuit să operăm alt-

---

[1] *Elogiul satului românesc*, discurs rostit la 5 iunie 1937 în ședință solemnă cu prilejul recepției în Academia Română, tipărit în Monitorul Oficial, Imprimeriile Statului, București, 1937 (cf. și „Discursuri de recepție“, LXXI, Academia Română). A fost tradus în franceză de Georges Piscoci-Danesco și publicat în col. „Philosophia perennis“ a editurii Librairie du Savoir, Paris, 1989 (*n.ed.*).

fel. Intuiția ne-a spus că nu trebuie neapărat să facem studii de interes statistic, de sociologie rurală, pentru ca să ajungem la o definiție a *satului-idee*. Și am ales drumul mai simplu, dar mai rodnic, pe care l-am ales. Am încercat să ne transpunem în amintirile din copilăria ce am petrecut-o la sat și să lămurim ce însemna pentru noi *satul*, *atunci*. Recunoaștem că astfel deplasam satul spre preistorie, dar aceasta era singura cale să obținem descrierea unui tip aparte de cultură. În răstimp, am mai avut ocazia să ne mai gîndim asupra acestor lucruri. Nimic nu ne-a putut însă îndupleca să renunțăm la cele două tipuri de cultură, unul al culturii minore, celălalt al culturii majore. Concedem că termenii distincției ne obligă să ne întoarcem hotărît pînă în preistorie. Mărturisim însă că ne face o deosebită plăcere să ne întoarcem pînă în preistorie, pe care nu suntem dispuși să o subprețuim. După ce ai trăit ani mulți înconjurat de tot ce civilizația modernă poate oferi omului și reiei contactul cu satul din răsăritul sau sud-estul european, ai dintr-o dată sentimentul unei deplasări prin veacuri pînă-n preistorie. De altfel, chiar cercetătorii artei noastre populare ne spun că geometrismul dreptliniar al ornamenticii populare are o continuitate de-a lungul secolelor care, înapoi în timp, ne-ar duce pînă în mileniul II sau III î.e.n. Acest geometrism este de aproape înrudit cu acela al culturii preistorice de tip Hallstatt care, printr-o ramificație, a pătruns și în ținuturi vechi grecești, pe la anul 1000 î.e.n. Arheologii și istoricii noștri ne spun că ciobanul nostru se îmbracă aproximativ ca și ciobanul dac. Olarii din cutare sat de munte unde se găsește lut bun de ars lucrează probabil la fel cum se lucra acum două–trei mii de ani. În general, tot felul de a fi, ritmul vieții, modul de a gîndi, felul de a se purta, diverse acte, de la acela al aratului pînă la actul aproape ritual al mîncatului, proprii săteanului, fac impresia unui stil statornicit de mii de ani. Atragem luarea-aminte asupra unor caracteristice milenare ale descîntecelor noastre de vrajă. Anume formule trebuie să aibă o vechime de mii de ani. În privința aceasta, ne poate servi ca un punct de reper un vechi document literar german dinainte de anul 1000. Ne referim la așa-numitele *Merseburger Zaubersprüche* (Descîntecele de la Merseburg) care cuprind for-

mule ca și descîntecele ce se mai găsesc și astăzi în satele noastre. Formule ca „să se adune os la os, sînge la sînge“ etc. se utilizau în vrăji, evident, și acum o mie de ani, și deci și acum trei mii de ani. Dar dacă este așa, de ce oare arheologii, etnografii și istoricii nu rostesc concluzia în toată nuditatea ei? Concluzie ce se impune și de care nu înțelegem să ne ferim. Nu cumva satul, așa cum îl știm, în trăsăturile sale esențiale, este reprezentantul preistoriei în lumea noastră istorică? De termenul „preistorie“ se leagă încă unele sensuri ce i le-au conferit progresismul secolului trecut, și ca atare termenul ar designa stări care n-ar trebui să fie, oarecum, o înapoiere rușinoasă. Noi nu legăm însă de „preistorie“ aceste sensuri peiorative. Și de aceea nu ne sfiim să-i spunem situației pe nume. *Satul* este, în *esență*, „preistorie“. Acest punct de reper o dată fixat, putem să procedăm și la unele retușări. Afirmăm, așadar, că satul este, în *esență*, preistorie. Ceea ce înseamnă că satul, așa cum îl știm, poate avea și unele aspecte și structuri care nu sunt „preistorie“. Să luăm în cercetare tot satul nostru. Istoricii afirmă că poporul românesc ar fi printre toate popoarele din preajmă cel dintîi care a trecut la creștinism. Creștinismul era însă, așa cum el s-a organizat ca Biserică, un fenomen de istorie, de cultură majoră. Satul pre- și străromânesc, adoptînd creștinismul, nu și-a însușit oare cu aceasta o structură care-l scoate din preistorie? Părerea noastră este că acest lucru nu s-a întîmplat. Dimpotrivă, „creștinismul“ a fost adaptat la stilul vieții preistorice. Săteanul nu-l va gîndi pe Dumnezeu abstract, dogmatic, filozofic, așa cum îl definește gîndirea bizantină, ci într-un fel mitologic, adică preistoric. Satul românesc și-a însușit multe din motivele ce constituie patrimoniul marii culturi bizantine care era „istorie“ în sensul deplin al cuvîntului, dar cultura aceasta istorică a fost asimilată stilului preistoric al satelor. Cine urmărește colecțiile de literatură folclorică se lămurește degrabă cu privire la un proces asupra căruia nu trebuie să ne facem iluzii. Nici Dumnezeu, nici Isus Hristos, nici Maica Domnului nu sunt pentru săteni subiecte de meditație dogmatică-filozofică, ci motive de mitizare, adeseori foarte libere. Nu devine Maica Domnului uneori o zeiță a fertilității? Descîn-

tecul nu angajează persoanele Trinității și pe toți sfinții în slujba unei magii arhaice? Ne-am obișnuit să interpretăm asemenea aspecte ca resturi vagi, ca ecouri din alte vremuri și nu am procedat, cum s-ar fi cuvenit, la o radicală înțelegere a situației, care este de fapt, în nucleul ei intim, puternic și permanent eficient, „*preistorie*", preistorie care convertește la graiul și la formele ei motive de cultură căzute dintr-o zonă superioară. Înrîuriri de tot soiul au trecut necurmat din istoria ce avea loc în regiunea noastră, asupra vieții de sat, dar toate au fost potrivite unor moduri preistorice. Satul răsăritean ilustrează la perfecție formidabila putere de asimilare pe care o are preistoria.

Opiniile curente ne-au obișnuit așa de mult să vedem preistoria ca o „etapă" *depășită* ce premerge istoriei, încît ne-au făcut cu neputință să observăm preistoria care continuă, care e contemporană cu istoria. Această preistorie reprezintă însă un nucleu de *viață* și de *spirit* care cu modurile sale opune o rezistență istoriei și, în mare parte, preface în sensul substanței sale motivele cu care istoria o alimentează. Din moment ce constatăm rezistența, continuarea preistoriei și contemporaneitatea ei cu istoria, ne vedem pe un drum care ar putea să răstoarne unele perspective îndeobște acceptate. Ne ispitește întrebarea dacă preistoria nu este o permanență indestructibilă a vieții umane. Nu cumva preistoria și istoria pot să fie paralele și să coexiste, realizînd între ele fel și fel de raporturi care variază după împrejurări și timpuri? Avem convingerea că da. Preistoria și istoria sunt în general prea apăsat privite sub unghi temporal în realitatea lor de succesiune. Ca un treptat suiș din partea evoluționismului progresist sau ca o treptată decadență din partea unor gînditori de orientare romantică. Dar preistoria și istoria le putem privi și în raporturile lor posibile de permanentă coexistență. Cert, preistoria poate exista, și ea a existat realmente atîtea mii de ani și fără istorie. Cu aceasta n-am istovit însă toate fețele problemei. Rămîne să vedem îndeosebi dacă istoria, la rîndul ei, poate să existe fără preistorie. Nu cumva preistoria reprezintă o substanță din care se alimentează neîncetat istoria? Avem suficiente motive și argumente să credem că preistoria

coexistă necurmat, în felurite chipuri, cu istoria. Preistoria poate fi nu numai indestructibilă în felul ei, ci și foarte necesară pentru ființarea unei istorii. Cititorii care își amintesc considerațiile ce le-am făcut altă dată asupra satului, ca așezare cu structuri fizice și spirituale specifice, cu cosmocentrismul său, cu geografia sa mitologică, cu gîndirea sa mitică și magică, își pot da seama acum că satul autentic, înțeles ca un fenomen originar, înseamnă, prin prezența sa într-un cîmp istoric, o persistență reală vie a preistoriei. Încă o dată: satul, așa cum îl vedem, este în *esență* preistoric. Nu trebuie, firește, să ne lăsăm copleșiți de această impresie de esență, în măsură de a nu vedea și alte fețe ale realității sătești. La sat se întîmplă de sute de ani — și de mai de mult — procese ce trădează și anume raporturi posibile între *istorie* și *preistorie*. Influențele de natură istorică sunt aici, la sat, sau respinse, instinctiv boicotate ca niște corpuri străine, sau, cînd sunt acceptate, ele sunt total asimilate unor structuri și moduri proprii satului. În satul rusesc chiar și mașina a fost integrată în spirit magic, arătîndu-i-se un entuziasm și o iubire ca unei ființe vii și miraculoase. Aceasta este cel puțin situația în satul autentic din răsăritul și sud-estul european. În Apus, situația e binișor alta. Acolo se pare că viața istorică a copleșit tipul preistoric, încît satul e tot mai mult asimilat orașului, sau mai precis modurilor de viață istorică. Satul este acolo mai curînd istorie rămasă în urmă decît preistorie; firește, fără ca anume structuri preistorice să se fi stins cu totul. Găsești astfel sate care au păstrat aspectele unui gotic embrionar sau sate cu costume „baroce“ și „rococo“, sau sate „biedermeier“. Avem de-a face în atare cazuri cu faze istorice muzeale. Arhaicul preistoric este substituit în mare parte prin forme confecționate în cursul istoriei.

În raporturile sale foarte diverse cu istoria, preistoria poate să îndure astfel felurite reducții. Cazul se petrece, o repetăm, mai ales în apusul Europei. Acolo accentul vizibil al vieții s-a mutat așa de mult asupra modurilor de existență istorică, încît a putut să apară teoria, dictată evident numai de circumstanțe locale, că satul, cu cultura și civilizația sa, ar fi un rezervor de sedimente de cultură și civilizație de tip major-istoric. Teoria

care prezintă satul și cultura sa ca *versunkenes Kulturgut*, ca rezervor de sedimente culturale provenind din viața de oraș din epoci trecute, nu este însă valabilă pentru satul adevărat care se găsește în răsăritul și în sud-estul european și care sat este de fapt un rezistent promontoriu al *preistoriei* pînă în zilele noastre, cel puțin prin structurile sale esențiale.

Procesul de dispariție a preistoriei vizibile din regiunile apusene ale Europei nu înseamnă însă o totală dispariție sau moarte. Cu cît procesul e mai vădit, cu atît acolo preistoria se refugiază din orizontul spectaculos al oamenilor în *subconștientul* lor, de unde ea își reclamă mereu drepturile. Fenomenul se remarcă îndeosebi în epoci cînd viața istorică de tip extrem pare a se înstăpîni cu exclusivitate. Tocmai în asemenea timpuri se produce o *reacție a preistoriei* refugiate în subconștientul oamenilor. Iată bunăoară epoca rococoului, în sferturile de la mijloc al veacului al XVIII-lea. E o epocă de suprem rafinament al vieții de tip istoric în Apus. Or, tocmai atunci se produce, după cum lesne se constată, o reacție a puterilor reculate în subconștient, adică o evaziune din „istorie“ spre „preistorie“. Ce alt ar putea să fie pasiunea pentru ideile pastorale ale rococoului ? Dar sentimentalismul cu accente evanghelice al lui Rousseau care vrea o întoarcere la natură ? S-ar zice că preistoria, surghiunită în subconștient, ar vrea să respire. Preistoria, ținută sub presiune, caută o supapă. Și de atunci evaziunile europeanului spre preistorie se țin lanț sub diverse înfățișări. Așa, sub forma unei pasiuni pentru natură și pentru spargerea formelor prea grele și prea încărcate în timpul faimosului *Sturm und Drang*, în preromantismul german, apoi în felurite chipuri în timpul romantismului, și de atunci necontenit. Cu cît civilizația de natură istorică a luat proporții în detrimentul preistoriei, cu atît preistoria din subconștient reacționează mai violent. Radicalismul reacției, setea de evadare în preistorie, se remarcă izbitor în ultimele decenii ale veacului trecut, cînd un poet de rafinate și sălbatice extaze ca Rimbaud părăsește Europa, anulîndu-se ca personaj istoric. El și-a găsit vadul în preistorie undeva în inima Africii, prin Abisinia. Fenomenul acesta s-a produs apoi aproape cu intenția de a da un exmplu, de a face o demonstrație — în cazul pictorului

Gauguin, care evadează în Oceania, în Tahiti, trăind acolo printre autohtoni în plină preistorie. În ultimii douăzeci și cinci de ani sau în secolul nostru, chiar de la început, Europa apuseană a fost invadată în artă, în dans, în muzică, în plastică, desigur și în poezie, de cultura preistorică a Africii. Acest africanism de proporțiile căruia încă nici nu ne dăm bine seama nu este decît reacția preistoriei, refugiate în subconștient împotriva excesului de civilizație istorică. În același sens interpretăm și tot acel interes crescînd ce s-a arătat din partea generațiilor mai recente trăirii în natură. Fenomene de acest fel și multe altele care li s-ar putea alătura dovedesc un fapt căruia din parte-ne i-am dat aproape expresie de principiu: „preistoria" este o permanență umană, și în raporturile sale cu „istoria" ea știe totdeauna să-și afirme drepturile imprescriptibile. Cînd preistoria începe să dispară din orizontul vizibil, din peisajul, din așezămintele, din comportamentul, din credințele omului, substituită fiind prin modurile istorice, ea, *preistoria*, se ascunde în subconștient, de unde se ridică cu intermitențe, pentru un mai just echilibru, împotriva „istoriei". Acest principiu al permanenței preistoriei poate fi, desigur, invocat și în defavoarea teoriei amintite, a lui Klages, care crede că „spiritul", ca adversar al vieții, va putea cîndva să distrugă „viața". Chiar dacă s-ar admite că *uneori* spiritul poate lua o direcție potrivnică vieții, *preistoria*, cu adîncimile și complexitatea ei, preistoria ca permanență umană, *reacționează* totdeauna în vederea restabilirii unei cumpene mai drepte.

ORGANISM ȘI SOCIETATE

Există încă școli filozofice care aseamănă fenomenul „societății umane" cu fenomenul biologic al „organismului". După opiniile puse în circulație de aceste școli, societatea ar fi un „organism", un organism nu la figurat, căci aceasta n-ar avea decît consecințe poetice, ci un organism de fapt.

Să ne înțelegem asupra termenului de „organism". Doi mari gînditori, unul antic şi celălalt modern, au emis cît priveşte fenomenul biologic al „organismului" păreri pline de urmări: Aristotel şi Kant. Filozoful grec înțelegea „organismul" ca produs al unei „forme" ce lucrează în materie. Forma energetică cu care, pe planul esențelor, organismul se confundă interior a fost numită de Aristotel „entelehie". Concepția aristotelică a promovat mult înțelegerea organismului ca un întreg rotunjit în sine şi oarecum suficient sieşi. Entelehia e forma ce se realizează pe sine însăşi, forma înțeleasă ca putere, ca un factor ce activează în lucruri, în ființe, lăuntric, iar nu din afară. Din nefericire, Aristotel n-a restrîns eficiența acestor „forme-energii" la domeniul biologic, la organisme, unde concepția îşi putea avea măcar o *aparentă* îndreptățire. Aristotel vedea asemenea factori „finalişti" şi în fenomene pur fizice, cum ar fi de exemplu mişcarea planetelor sau cum ar fi căderea unei pietre la pămînt. Împotriva „formelor" aristotelice, devenite ilegitime printr-o aplicare teoretică abuzivă, s-a produs o reacție, oportună pînă la un punct, în timpul Renaşterii, cînd oameni ca Leonardo şi Galilei au pus temeiurile „mecanicii". În scurt timp, ştiința mecanicii a cucerit un prestigiu neegalat. De la Descartes încoace, ideea mecanicistă a început a fi utilizată şi în domeniul biologic. Animalul şi planta, adică organismele, sunt privite ca şi cum ar fi „maşini". Kant a voit să legitimeze ideea mecanicistă şi pe plan epistemologic, interpretînd-o în sensul că ea ar fi expresia indirectă a înseşi structurilor inteligenței umane. Cît priveşte lumea materială, Kant socotea ideea mecanicistă, în sens general, ca fiind singura de natură cu adevărat „ştiințifică". Totuşi, Kant a fost destul de critic ca să vadă că, în cele din urmă, ideea mecanicistă nu acoperă adecvat toate fenomenele, şi mai ales nu fenomenele organice. În consecință, Kant, după o amplă completare a analizelor sale „critice", va cere ca „organismul" să fie privit în perspectiva conceptului de „finalitate". Fireşte că el va atribui acestui concept al „finalității" (*Zweckmässigkeit*) nu atît un rol *constitutiv* pentru experiența ştiințifică, ci mai curînd o oportunitate sub raportul orientării noastre

subiective în domeniul vast al fenomenelor biologice. Oricum, organismul nu este, după Kant, o mașină. De fenomenele organice ne putem apropia numai adoptînd conceptul de „finalitate interioară“, potrivit căreia „întregul“ premerge, ca idee, părților, părțile fiind finalist puse în slujba întregului. După Kant, conceptul de „finalitate“ nu este un element constitutiv al experienței științifice, dar acest concept ar avea darul de a ne călăuzi admirabil într-un domeniu unde categoriile constitutive ale inteligenței sunt condamnate la neputință. Ar fi fără folos să intrăm aici în toate amănuntele unei astfel de probleme de Teoria Cunoașterii. Fapt e că de la Kant încoace „organismul“ a fost privit tot mai mult în perspectiva ideii de „finalitate“, aceasta în ciuda materialismului filozofic. Conceptul de „organism“ își cucerește astfel încetul cu încetul rolul de concept *sui-generis*, fără de care biologia nu iese la cale. Oricît de materialistă și de mecanicistă ar fi fost biologia în cursul secolului al XIX-lea, perspectiva „finalității“ s-a afirmat, cu voie sau fără. Ba s-ar putea chiar spune că, într-un fel sau altul, ideea de finalitate a fost cel mai adesea „implicit“ cuprinsă și în teoriile mecaniciste, chiar în cele mai categorice (Darwin). Împrejurarea aceasta a putut să îndemne pe Hans Driesch să dea vechii teorii entelehiale o înfățișare mai „critică“ și mai „științifică“, așa cum ea nu o putea avea în timpurile lui Aristotel. În cadrul ideilor ce ne preocupă, nu vom atribui totuși încercării lui Driesch decît o însemnătate simptomatică, prin care se ilustrează procesul de accentuare crescîndă a ideii de „finalitate“ în biologie. Fapt e că biologia lucrează tot mai mult, fie în forma unei supoziții inconștiente, fie explicit și conștient, cu o idee despre „organism“ ce depășește simpla idee de „mașină“. Ba unii biologi de orientare materialistă fac uz de ideea „finalității“ chiar și atunci cînd își imaginează, triumfători, că au izbutit să o elimine din concepțiile asupra vieții. În realitate, structurile vieții nu le putem gîndi fără categoria „finalității“. Mecanismele care sunt desigur prezente în structurile vieții cer la rîndul lor, ele însele, să fie privite ca fiind integrate într-o finalitate. Justificînd aplicarea conceptului de finalitate, nu intenționăm să

ipostaziem „finalismul“ numaidecît sub forma unei entități metafizice. Avem însă convingerea că noțiunea de „finalitate“ e tot așa de îndreptățită în știința biologiei ca și conceptul mecanicist în fizică. Nici mai îndreptățită însă, și nici mai puțin îndreptățită. Cît privește valabilitatea obiectivă a acestor concepte, ea este un capitol al teoriei cunoașterii și al categoriilor. Deocamdată să fixăm acest aspect: fără de implicatul conceptual al „finalității“, viața organică nu poate să devină obiect de cunoaștere. Toată problematica biologică ni se pare întrețesută cu conceptul „finalității“, care ni se pare cel mai important *a priori* al biologicului.

În cadrul considerațiilor generale de mai înainte, putem proceda la o descriere a „organismului“, oferind o serie de elemente care ar putea contribui la stabilirea unei eventuale definiții. Organismul biologic este o alcătuire materială finalistă, înzestrată cu structuri, organe și funcții, ce colaborează dinamic întru conservarea întregului. Organismul biologic posedă o mulțime de particularități ce țin de însăși natura sa; organismul se caracterizează printr-o anume autonomie față de lumea care-l înconjoară; el alcătuiește un întreg ce tinde să se conserve în modul spațial și temporal cu care are legături tot finaliste și față de care el e în stare să reacționeze în sensul autoconservării. Organismul se prezintă ca o alcătuire dinamică, în stare să asimileze materia din afară, în așa fel ca el să se mențină ca un sistem dinamic. Organismul are limite configurative în spațiu și în timp: limitele sale în spațiu sunt demarcații față de mediul fizic, limitele sale în timp sunt demarcații față de alt organism sau față de moarte. Organismul se găsește în statornică luptă cu mediul fizic și cu moartea. Organismul individual are în anume margini șansa de a cîștiga lupta; lupta cu mediul fizic prin reacții finaliste, fie prin adaptări, fie prin părăsirea mediului, iar lupta împotriva morții prin restaurații, prin multiplicare, prin reproducere. E drept că și cristalele posedă cel puțin cîteva din aceste însușiri, niciodată însă într-un fel atît de accentuat. Cristalele, bunăoară, „cresc“ și ele, dar altfel decît organismele. Sub acest raport, se pare că forma și limitele configurative ale cristalelor nu sunt așa de legate de

un anume minim și maxim ca ale organismelor. Pe urmă, cristalele „cresc“ printr-un fel de acumulare de materie, printr-un proces central dirijat, dar nu prin „asimilarea“ materiei, adică nu prin transformarea ei chimică. Desigur, cristalele se caracterizează și ele printr-o anume tendință de autoconservare, dovadă fenomenele de restaurație „spontană“ ce au loc uneori în regnul lor, cînd sunt mutilate și au la dispoziție materia necesară, dar cristalele nu „luptă“ pentru autoconservare ca organismele și nu recurg împotriva morții la mijlocul și subterfugiul înmulțirii, al reproducerii. În general, cît privește aplicarea categoriei „finalității“ asupra cristalelor, nu avem suficiente elemente de apreciere. Vom reține în cele din urmă că atît lumea organismelor cît și aceea a cristalelor au aspecte dinamice și aspecte statice, dar, cîtă vreme în regnul organic domină copleșitor aspectele dinamice, în regnul cristalelor stăpînesc vădit aspectele statice. Cu aceasta am înșirat, credem, deosebirile menite să zădărnicească o eventuală confuzie între conceptul de „organism“ și acela de „cristal“!

Dar să revenim de unde am plecat. Spuneam la începutul acestui capitol că diverși gînditori au văzut fenomenul „societății“ în lumina conceptului de „organism“. Pornind de la o simplă metaforă de rezonanțe poetice, dar de o îndoielnică valabilitate științifică, acești gînditori au propus o întreagă sociologie, o sociologie stranie și simplistă în același timp, care și-a avut repercusiunile firești și asupra concepțiilor filozofice despre *istorie*. Vom încerca în cele ce urmează să arătăm cît de îndoielnică e metafora pe care se întemeiază nu numai sociologia biologică evoluționistă, ci și acea filozofie a istoriei care vede în societate un fel de „organism spiritual“ sau un organism volițional, precum și acele varii concepții care, pentru lămurirea „istoriei“ sau a „culturii“, recurg la același concept al „organismului“.

Am relevat unele împrejurări și particularități care zădărnicesc orice confuzie între lumea cristalelor și aceea a organismelor. Motive mult mai serioase ne îndeamnă să ne împotrivim metaforei care ține cu orice preț să prefacă „societatea“ într-un „organism“. „Societatea“, în forma ei umană

de semnificaţie deplină, este, precum vom arăta, un fenomen ce refuză printr-o hotărîtă depăşire analogiile biologice. Opinia aceasta, pe care deocamdată o anunţăm, nu ne împiedică să recunoaştem că există în adevăr unele forme de convieţuire a fiinţelor ce par a fi „societăţi", dar care în fond nu sunt. Acestor forme de convieţuire cvasisocială, şi numai acestora, li se potriveşte fără doar şi poate calificativul de „organisme". Anume fenomene de convieţuire cvasisocială au sedus pe sociologi să socotească şi „societatea umană" drept „organism". O asemenea formă de convieţuire de o înfăţişare cvasisocială este de exemplu viaţa de stup a albinelor sau roiul. În adevăr, albinele (sau furnicile) trăiesc „organizate" într-un fel ce poate fi numit atît complex cît şi foarte precis. Privind situaţia mai de aproape, ni se insinuează impresia că individul în cadrul unui stup nu este propriu-zis un „individ", cît mai mult o „celulă" într-un „organism, echivalentul organismului fiind „roiul". Cu alte cuvinte, albinele şi furnicile se comportă ca „celulele" într-un „organism". „Întregul" dictează funcţia părţii, iar „părţile" colaborează fără şovăire şi fără a fi excesiv preocupate de autoconservarea lor pentru menţinerea întregului. Justă e numai perspectiva în care „roiul" ne apare ca un „organism", iar albina izolată numai ca o „celulă". Chiar şi ivirea generaţiilor e reglementată în sînul stupului ca şi cum ar fi vorba despre procrearea unui singur individ. Colectivul se reproduce dînd alte roiuri, pe deplin organizate ca atare. Cert lucru, există forme de convieţuire cvasisocială care sunt de fapt „organisme" şi ale căror unităţi nu sunt unităţi autonome, deoarece ele au funcţie „celulară".

Se mai constată desigur şi alte moduri de convieţuire, fie între animale, fie între oameni, care par a fi „societăţi" şi care nu sunt decît o prelungire a biologicului, adeseori a biologicului însoţit de conştiinţă sau chiar de spirit. „Turmele" la animale şi unele organizări omeneşti în duhul turmei nu reprezintă propriu-zis forme „sociale", ci sunt întocmiri auxiliare ale organismului ca atare. Animalele se organizează uneori în grupuri dintr-un interes strict biologic, adică în vederea sporirii posibilităţilor de autoapărare sau din interes

de procreare. Asemenea organizări sunt numai aparent „sociale“, ele constituind în chip evident doar peninsule paradoxale ale biologicului chiar și în cazul cînd biologicul este însoțit de conștiință.

Nu credem să ne înșelăm cînd afirmăm că majoritatea formelor de conviețuire a ființelor, forme care prin rostul lor nu depășesc modelul de existență în orizontul lumii date și forme care nu depășesc interesul acestor ființe în vederea autoconservării, fie ca grup, fie izolate, trebuie luate în seamă numai ca „organisme“ sau ca întocmiri ajutătoare ale organismelor, iar nu ca adevărate „societăți“.

Aceste forme de conviețuire sunt produsele unui mod specific de a exista, circumscris de exigențele trăirii în lumea dată și pentru autoconservare. „Roiul“ este într-adevăr un organism care produce doar iluzia unei societăți, iar albina izolată este de fapt un „ce“ mutilat, o celulă ce ne comunică doar iluzia unui „individ“. Luînd conceptele în toată amploarea accepției lor, suntem obligați să facem afirmația că în lumea albinelor nu există decît un fel de organisme: acestea sunt „colectivele“. Colectivul luptă pentru existență, colectivul asimilează hrana, colectivul se reproduce. Iar cînd e vorba despre „turme“, vom spune că animalul ființează ce-i drept izolat ca individ, cel puțin în anumite limite. Totuși, forma cvasisocială a turmei nu este decît o întocmire ajutătoare pusă în serviciul intereselor biologice ale indivizilor care se găsesc în turmă.

Conduși de o anume credință despre singularitatea genului uman, am vrea să rezervăm termenul de „societate“ numai pentru designarea formelor de conviețuire din lumea umană. Formele de conviețuire umană, deși de tipuri foarte felurite, se deosebesc profund, în majoritatea imensă a cazurilor, de formele de conviețuire care pot fi numite „organisme“ sau alcătuiri auxiliare ale unor organisme. Aspirînd să ridicăm conceptul de „societate“ la înălțimea semnificației pe care de fapt o are, dar de care de obicei nu ne dăm seama decît vag, vom susține că „societatea“ este forma de conviețuire pur umană în care se exprimă modul specific de a exista al omului. Am

arătat de atîtea ori că omul este o ființă care, în calitatea sa eminamente *umană*, există într-un anume orizont și pentru un anume scop; omul ne apare, prin menirea sa, angajat într-un mod ontologic ce-l desparte de animale printr-o adevărată prăpastie: omul există în orizontul misterului și în vederea revelării. Rezultatele acestui mod existențial sunt creațiile, plăsmuirile revelatoare ale culturii. Orice creație de cultură, de la o poezie la o idee metafizică, de la un gînd etic la un mit religios, este în sine o mică lume, un univers. „Societatea", ca mod superior de conviețuire specific umană, e susceptibilă și ea de o definiție într-o atare perspectivă ontologică. Societatea este o formă de conviețuire a indivizilor umani sub egida modului de a exista în orizontul misterului și pentru revelare. „Societatea" este, în ultimă analiză și în principiul ei cel mai secret, o formă de conviețuire care nu există numai pentru a exista pur și simplu; ea este o formă de conviețuire pentru producerea unor „universuri spirituale". Rostul societății este în principiu acela de a genera „cosmosul" pe planul revelărilor posibile în condiții umane. Referindu-ne la alte studii ale noastre ce le-am publicat în cursul anilor, precizăm că această „cosmogeneză" ce se realizează în condiții umane are loc în cadru relativ, limitativ, niciodată absolut. Cadrul în chestiune este dat de *categoriile stilistice* de proveniență inconștientă. În orice caz, rezultatele cu care se termină procesul în serviciul căruia stă „societatea" sunt în primul rînd plăsmuirile culturii. Am ajuns cu aceasta la un punct unde desprindem diferența cea mai hotărîtă dintre un simplu „organism" și „societate". Un organism poate să producă un alt organism analog prin înmulțire sau reproducere. De asemenea, un organism poate să producă unelte pentru asigurarea existenței sale. „Societatea" nu are rostul numai de a se conserva sau de a produce alte societăți asemănătoare, prin filiație: societatea este în primul rînd autoarea unei lumi în cadru stilistic; societatea este creatoare de universuri spirituale. Știm ce sunt aceste „universuri" ca roduri ale societății; ele sunt *revelări relative* ale misterului cosmic. Miturile, operele de artă, viziunile metafizice, marile teorii științifice, ide-

alurile etice sunt tot atîtea universuri spirituale. Societatea are latitudinea să ia măsuri de autoconservare; de asemenea, ea poate să dea loc unor fenomene de filiație, dar toate acestea și altele la fel sunt aspecte ce se înțeleg de la sine și dincolo de care rostul esențial al societății rămîne totuși creația unei lumi spirituale în cadru stilistic. Dacă organismul e în toate cazurile „entelehial“[1], avîndu-și scopul în sine, în autorealizare și autoconservare, „societatea“, ca fenomen specific uman, este *ec-telehială*, avîndu-și scopul dincolo de sine, în creația unui univers stilistic.

Vom încerca acum să surprindem în această perspectivă deosebirile dintre „organism“ și „societate“. Deosebirile sunt așa de multe, că nu putem să aspirăm la o înșirare exhaustivă.

„Organismul“ trece, atît cît durează, prin varii transformări naturale, printre care cele mai importante sunt fără îndoială transformările de „vîrstă“. Vîrstele (indiferent cum le numim și cum le clasificăm) țin de natura însăși a „organismului“. Orice organism biologic care-și împlinește nealterat legea străbate faze de o ordine ireversibilă, cum ar fi: copilăria, junețea, maturitatea, bătrînețea. Aplicarea acestor termeni asupra fazelor unei societăți se poate face cel mult la „figurat“. Aparențele particularităților de vîrstă ce le prezintă o societate sunt efectul unor atitudini spirituale, nu ceva organic. Și de aceea așa-zisele copilărie, maturitate, bătrînețe, în durata unei societăți, nu sunt în nici un caz aspecte ale unui proces ireversibil. Ele sunt vîrste „adoptive“, nu vîrste reale; ele sunt vîrste adoptive, deci reversibile. În fond, schimbările firești cele mai adînci ce le îndură orice organism sunt vîrstele. Cît privește „societatea“, vîrstele sunt aparente și au o semnificație cu totul *sui-generis*. Cele mai importante transformări ale unei „societăți“ sunt cele de natură „stilistică“. O societate își poate schimba înfățișarea, structura și configurația, trecînd

---

[1] Întrebuințăm aici acest termen în accepția sa pur filologică. Cît privește teoria entelehiilor (Aristotel, Driesch ș.a.) ca factori metafizici, a se vedea studiul nostru *Diferențialele divine,* unde arătăm neajunsurile unei astfel de concepții. [Cf. în special cap. „Finalități și parafinalități“, *supra* pp. 70-83 (*n.ed.*).]

de la articulația și arhitectonica unui anume „stil" la articulația și arhitectonica altui „stil". Un moment cu totul periferial este, în cadrul unui „stil", o anume vîrstă „adoptivă" a societății. De exemplu, societatea preromantică din secolul al XVIII-lea avea ca vîrstă adoptivă „adolescența"; societatea clasică din același secol avea ca vîrstă adoptivă „maturitatea"; societatea „romantică" de pe la 1800 se manifesta ca și cum ar fi băut elixirul „tinereții".

„Organismul" se mai prezintă și ca o configurație temporală; el are o durată ale cărei limite pot fi indicate cu aproximație și pe temeiuri statistice. „Societatea", cel puțin în principiu, nu posedă o asemenea configurație temporală: în principiu, „societatea" are darul perenității. Dar tot așa ea poate avea o durată conștient stabilită și hotărnicită.

În domeniul „organic", fenomenul „morții" și al „înmulțirii", al „reproducerii", sunt corelate și fac parte din însăși natura organismului. Organismul se apără împotriva morții prin reproducere. În general, dacă organismul singular e supus morții, aceasta e numai fiindcă el are, în principiu, și posibilitatea de a se reproduce. Societatea, fiind înzestrată, virtualmente cel puțin, cu atributul perenității, nu oferă spectacolul morții și al reproducerii ca fenomene rezultînd din însăși firea ei. Societatea are latitudinea de a-și traduce efectiv pe un plan de realitate posibilitatea de a dura nelimitat: prin împrospătarea membrilor.

În domeniul organic, întîmpinăm sub cele mai felurite chipuri fenomenul reproducerii, al filiației. Procesul în chestiune are loc pe linia și în cadrul unuia și aceluiași tip „biologic". Constatăm neîndoios și pe plan social un fel de filiație, dar, cînd societatea dă naștere altei societăți, filiația nu e condiționată și dirijată de un „tip". Societățile legate între ele prin filiație pot să fie ca structură așa de deosebite, încît ele să nu aibă comun decît raportul de la izvor la derivat. Nici un tip „generic" nu conduce aici procesul filiației. Și e firesc să fie așa, căci procesul filiației nu are pe plan social același rost ca în domeniul organic: filiația de sens organic e o întocmire necesară împotriva morții; cînd e vorba însă despre societate,

rostul filiației variază de la caz la caz, iar pericolul morții intervine aici doar ca o cauză cu totul incidentală a fenomenului în discuție.

Un organism poate trăi alături de un alt organism sau în simbioză cu alt organism. Dar un „organism“ nu va permite niciodată interferențe de structură cu alt organism, în sensul ca o parte dintr-un organism să facă parte și dintr-un alt organism. Această independență și impermeabilitate structurală în raportul dintre organisme ține, pe cît se pare, chiar de definiția organismului. Dimpotrivă, o „societate“ poate să interfereze cu altă societate, în sensul că un membru al unei societăți poate fi membru și al altor societăți. În cadru sociologic, interferențele structurale sunt nu numai posibile, dar și foarte frecvente.

Un organism e în stare să producă „unelte“ și să transforme mediul natural în vederea unui profit al organismului. Între organismul-autor al acestor „unelte“ și transformările realizate în mediu se constată o relație autorică și eventualul profit biologic al autorului. Dar atît. Situația devine alta în planul societății. Societatea poate să producă *universuri spirituale* de o anume înfățișare „stilistică“; de asemenea, ea poate să producă unelte de un anume aspect stilistic; și tot așa să efectueze transformări în mediu în același sens stilistic. De remarcat însă că între „societate“ și aceste produse stilistice nu există numai o relație „autorică“. Între „societate“ și produsele ei stilistice există totdeauna și *asemănări* de structură stilistică. Să ne gîndim numai la asemănările de stil dintre cetatea greacă și arta greacă, dintre societatea medievală, ierarhic structurată într-un imperiu pămîntesc–ceresc, și catedrala gotică! Evident, în domeniul biologic funcția autorică a unui organism duce la produse a căror structură e dictată de necesități strict biologice. În domeniul sociologic, funcția autorică duce la produse de o înfățișare *stilistică*, la produse ce manifestă cel puțin o parțială, dar adesea chiar integrală analogie de stil cu societatea însăși.

Am relevat în cele de mai înainte cîteva din particularitățile distinctive ale „societății“ în comparație cu „organismul“. Cele

arătate zădărnicesc ecuația dorită de atîția filozofi ai istoriei și de atîția sociologi. Dar deosebirile dintre societate și organism nu sunt numai de atribute de fizionomie și structură; deosebirea e chiar de „mod ontologic“ : *organismul există „entelehial“ în orizontul lumii ce-i este dată și pentru autoconservare; societatea există ec-telehial în orizontul misterului și în vederea revelării.*

Deodată cu fenomenul „societății“ începe de fapt în lume o nouă ordine ontologică: „societatea“ e forma exterioară pe care o ia modul de existență specific uman. Ea este configurată și structurată în ultimă analiză pe temeiul unor adînci funcții modelatoare, adică pe baza acelorași factori stilistici care se imprimă și universului spiritual. Cosmosul stilistic este scopul pentru care există societatea. „Organismul“ este fără îndoială un fenomen al naturii, pe deplin integrat în ea. Societatea, întrucît membrii ei sunt și „organisme“, aparține desigur și ea, cel puțin sub anume aspecte, *naturii*, dar întrucît societatea tinde spre revelarea misterului în cadru stilistic și întrucît ea însăși e structurată pe temei de categorii stilistice, ea depășește natura, reprezentînd față de aceasta un fenomen cu desăvîrșire nou. Se constată fără îndoială și existența unor societăți ce nu-și au rostul în producerea unui univers stilistic și care sunt destinate să înlesnească omului doar existența în orizontul dat și pentru autoconservare. Vrednic de reținut este însă că și astfel de societăți umane, spre deosebire de cvasisocietățile animale, sunt „stilistic“ structurate, purtînd o pecete istorică, cîtă vreme cvasisocietățile animale sunt atemporale, astilistice, stereotipe. Împrejurarea evidentă că societățile umane, în toate formele lor, sunt structural impregnate de categorii stilistice, chiar și atunci cînd ele sunt doar factori auxiliari ai existenței biologice, dovedește îndeajuns cît de profund deosebită e societatea specific umană de conviețuirea ca fenomen animal. Uneori, conviețuirea animală prezintă structuri foarte complexe, ca la furnici sau la albine, dar aceste structuri sunt dictate totdeauna de un finalism interior al fenomenului, cîtă vreme „societatea umană“ ni se înfățișează sub forme dictate de puteri stilistice. Categoriile stilistice care

sunt expresia conceptuală a acestor puteri nu sunt deloc aplicabile asupra fenomenelor naturii; ele sunt aplicabile însă asupra unui univers spiritual sau asupra creațiilor revelatoare ale genului uman. De unde urmează că societatea umană, în formele ei istorice, este organizarea vieții omenești în virtutea și pe temeiul acelorași potențe stilistice care stau la baza unor opere de artă sau a unei viziuni metafizice. Numai această perspectivă pune în justă lumină societatea umană.

CÎMPURILE STILISTICE

Teoria noastră despre substratul spiritual-inconștient al unui „stil" am circumscris-o în lucrări anterioare celei de față. Am recurs, după împrejurări, cînd la imaginea „matricei stilistice", cînd la imaginea „cîmpului stilistic"; aceasta după necesități de plasticizare a unor concepte ce țin în primul rînd de gîndirea filozofică abstractă. Teoria am expus-o pe larg în *Trilogia culturii* și în *Trilogia valorilor*. Lucrarea de față impune, prin ideația, economia și articulația ei, firește, și un capitol în care să desfășurăm încă o dată ideile despre ceea ce ne-am obișnuit să numim „matrice stilistică" sau „cîmp stilistic". Capitolul va fi rezumativ. Rîndurile acestea, raportate la ceea ce am avut prilejul de a arăta pe larg aiurea, nu aduc nimic nou. Studiul nostru despre *Ființa istorică* cere însă neapărat, prin însuși mersul ideilor, o expunere a teoriei chiar la încheietura unde ne găsim acum. Nu ne putem scuti cititorii de a repeta, cu noi alături, unele formulări.

Teoria despre „matricea stilistică" sau „cîmpul stilistic" s-a închegat deplin numai în cursul timpului. Ea s-a amplificat cu încetul și s-a lămurit pas cu pas. Pe vremea cînd scriam *Orizont și stil*, muchiile cristalului la care aveam să ajungem încă nu ne erau pe deplin clare. Chiar unele importante implicate filozofice ale teoriei trebuiau puse încă în lumină. Teoria despre „matricea stilistică" sau despre „cîmpul stilistic" și-a

asimilat o tot mai bogată substanță, ca să se articuleze în cele din urmă sub forma unei concepții vaste despre spiritul inconștient și despre existența umană ca atare. Căci, spre deosebire de psihanaliști, noi admitem nu numai un suflet inconștient, ci și un spirit inconștient. Cu aceasta am lărgit considerabil sfera cercetărilor abisale, cărora le anexăm, fără nici o silnicie, atîtea probleme esențiale ale filozofiei culturii.

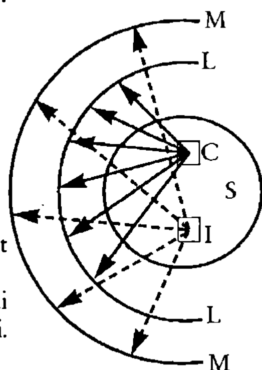
Teoria noastră despre matricea stilistică încearcă să releve anumite funcții ce țin de structura spiritului inconștient. Să ne înțelegem. Încă de la Kant încoace, se știe că spiritul nostru *conștient* este structural echipat cu anume funcții categoriale. Ipoteza despre existența unui spirit *inconștient* o dată emisă, era firesc să ne punem întrebarea dacă nu cumva acesta este de asemenea structural echipat cu anume funcții categoriale. Răspunsul nostru la această întrebare avea să fie pozitiv. Dacă spiritul conștient își are categoriile de organizare a experienței, spiritul inconștient își are de asemenea categoriile sale care, împreună, alcătuiesc un complex de „funcții modelatoare" în raport cu „misterul" pe care omul încearcă să și-l reveleze prin plăsmuiri spirituale. Un atare complex de funcții categoriale inconștiente este ceea ce noi numim o „matrice stilistică" sau un „cîmp stilistic". Nu este cazul să intrăm aici în aspectele de detaliu ale teoriei noastre. Cititorii care doresc să le cunoască sunt îndrumați să citească lucrările în care am expus pe larg teoria. Un aspect trebuie totuși amintit. Teoria noastră despre matricea stilistică aruncă lumini nu numai asupra structurilor ființei umane, ci și asupra modurilor existențiale ale acesteia. Astfel, teoria noastră stilistică aduce și un esențial element integrant antropologiei.

Supusă unei atente analize, ființa umană apare definită prin cele două moduri de existență ale sale. Atribuim ființei umane două moduri ontologice: întîiul omul îl are comun cu alte ființe animale; prin cel de-al doilea omul se diferențiază de toate celelalte ființe terestre. Ființa umană încă *nedeplină* există în orizontul lumii date prin simțuri și pentru autoconservare; ființa umană *deplină* există în orizontul misterului și pentru revelare; prin acest de-al doilea mod ontologic al său,

omul reușește de fapt să devină o ființă unică în felul ei în univers. Ca ființă căreia în chip existențial i se deschide un orizont al misterului, omul va încerca să-și reveleze sieși, prin creații spirituale, prin plăsmuiri de cultură (mituri, viziuni metafizice, viziuni religioase, teorii științifice, întruchipări de artă) misterul ce i se deschide în față. Omul, cînd vrea să-și reveleze un mister, se va comporta ca un subiect care plăsmuiește. Asupra tuturor plăsmuirilor spirituale prin care ființa umană își revelează sieși misterele lumii înconjurătoare sau lăuntrice se imprimă funcțiile modelatoare ale matricei sale stilistice. Situația permite să fie exprimată și altfel, cu ajutorul celeilalte imagini: toate creațiile și înfăptuirile omului poartă amprentele unui cîmp stilistic, configurîndu-se ca pilitura de fier într-un cîmp magnetic. „Categoriile“ inteligenței conștiente sunt văzute, de la Kant încoace, ca un *a priori* pe baza căruia omul își organizează datele simțurilor, prefăcîndu-le într-un cosmos empiric. La fel, matricea stilistică, cu categoriile ei inconștiente, trebuie privită ca un fel de *a priori* al tuturor plăsmuirilor, nu numai de cunoaștere, ci de cultură și de civilizație, în general, ale omului.

Avem latitudinea de a reprezenta grafic și schematic conștiința spirituală a ființei umane astfel:

S — Spiritul
C — Conștiința
I — Inconștientul
L–L — Lumea simțurilor
M–M — Orizontul misterului



Săgețile îndreptate spre lumea simțurilor sunt categoriile inteligenței, ale conștiinței. Săgețile îndreptate spre orizontul misterului sunt categoriile stilistice, ale inconștientului.

Alte precizări. Categoriile inteligenței, ale conștiinței, sunt aproximativ un patrimoniu comun, general, invariabil al umanității de pretutindeni. Dimpotrivă: categoriile stilistice, ale

inconștientului, care alcătuiesc o „matrice“ sau un „cîmp“, sunt de asemenea prezente în spiritul uman de pretutindeni, dar acestea au tendința de a se diferenția: ele sunt nespus de variabile, atît în spațiul geografic cît și în timpul istoric al umanității; ele variază după colectivități și chiar după indivizi.

Un lucru mai trebuie spus încă în ceea ce privește modul de a se „înmănunchea“ al categoriilor stilistice. Categoriile ce alcătuiesc o „matrice“ sau un „cîmp“ se completează unele pe celelalte în sens „cosmogenetic“; ele formează împreună cadrul sau baza unor lumi posibile. Categoriile stilistice se înmănunchează într-un tot, dar ele nu alcătuiesc totuși un tot *indivizibil*. Aceasta înseamnă că în cadrul uneia și aceleiași matrice stilistice categoriile sunt variabile, independente una de cealaltă.

Teoria cu privire la matricea stilistică sau cîmpul stilistic am avut prilejul de a o aplica în *Trilogia culturii* și în *Trilogia valorilor* asupra unor materiale de cultură foarte diverse. Am ales din istorie exemple ținînd de domeniul mitului, al religiei, al metafizicii, al artei, al științei. Pentru ilustrarea și verificarea teoriei, ne-am oprit numai rareori asupra unor exemple spicuite prin istoria politică a popoarelor. Materialul pe care istoria politică a popoarelor ni-l oferă pentru ilustrarea teoriei nu este însă mai puțin concludent decît materialul cules prin domeniile pur spirituale.

Mai avem însă și un alt motiv pentru care ținem, în acest loc, la o ilustrare a teoriei noastre stilistice prin exemple din viața politică. Motivul poate fi lesne ghicit. Suntem cuprinși de astă dată de o lucrare de filozofia istoriei. Se știe prea bine că istoriografia pune în general un accent deosebit pe viața politică, socială, de stat a popoarelor. În consecință, credem că este oportun să arătăm în acest capitol eficiența „cîmpurilor stilistice“, abătîndu-ne puțin și prin istoria vieții politice și de stat.

Dăm în cele ce urmează un exemplu din istoria romanilor și apoi un exemplu din istoria noastră, a românilor. Exemplele, alese aproape la întîmplare, învederează eficiența cîmpurilor stilistice și în ceea ce privește „politicul“. Exemplele pot

fi multiplicate la infinit, căci în perspectiva ce ni se deschide prin teoria cîmpurilor stilistice orice fenomen politic, de oricînd și de oriunde, poate fi atras în operația de documentare.



Exemplul din istoria romanilor asupra căruia am hotărît să ne oprim se referă la perioada de constituire a „monarhiei".[1] Încă înainte de nașterea lui Iuliu Cezar, Roma a izbutit în cursul secolelor să-și întindă dominația politică-militară peste semințiile și popoarele italice, asupra Greciei și a unor teritorii asiatice de apus. Concomitent, trebuie să presupunem că elenismul, cu cîmpul său stilistic, influențînd mai ales spiritualitatea religioasă, se întindea în lumea mediteraneană spre apus. Elenismul, cu „cîmpul" său, se propaga în această direcție fără a întîmpina rezistențe prea serioase. Roma își avea desigur propriul său „cîmp stilistic" foarte puternic, care afecta însă mai mult gîndirea juridică, viața socială și de stat. Cît privește Roma și Peninsula Italică, cîmpul stilistic elenist ținea sub înrîurirea sa îndeosebi preocupările religioase-cultice, anume mijiri ale gîndirii filozofice și preocupări nu tocmai de disprețuit de natură artistică. Poate că nu ne înșelăm prea tare susținînd că etruscii au influențat viața romană într-un sens oarecum preelenistic, aceasta vreo cîteva secole mai înainte de a fi pătruns aici elenismul propriu-zis. Se pare că poporul etrusc a pregătit cel puțin, dacă nu altfel, atunci prin cultele lui și prin felul artei lui, terenul pentru ca elenismul să-și reverse mai lesne undele pînă în ținuturile Tibrului. În perioadele de mare istorie, interferau la Roma așadar două puternice cîmpuri stilistice, unul local, de baștină, cel roman, peste care s-a întins vastul cîmp elenistic, activ mai vîrtos prin locurile goale ale spiritualității, prin golurile ce se căscau în cîmpul stilistic roman. Un roman, chiar de condiție socială mijlocie, din secolul II î.e.n. creștea în acest spațiu de interferențe stilistice. Un roman cu oareșicare preocupări spi-

---

[1] Ernst Hohl, „Die römische Kaiserzeit", în *Propyläen Weltgeschichte*, vol. II, Propiläen Verlag, Berlin, 1931.

rituale se împărtășea din amîndouă cîmpurile, cu accente venind cînd din unul, cînd din altul. Este de presupus că Iuliu Cezar a crescut într-un asemenea climat de interferențe. El s-a emancipat însă mai mult decît oricare dintre compatrioții săi de pînă la el de sub influența cîmpului stilistic roman. Prin sînge, Iuliu Cezar era un descendent al nobilimii romane originare (nepot al lui Marius). Tînărul Iuliu Cezar, ca să scape de furia dictatorului Sulla, se refugiază într-un fel în lumea elenistă. El își făcu ucenicia întru viața de mai tîrziu, ocupînd undeva în Răsărit o slujbă militară. Și mai făcea Iuliu Cezar în acel timp și studii la Rhodos. Acolo, pe meleaguri asiatice și la Rhodos, Iuliu Cezar își lua avînt tineresc, lămurindu-și visurile. Substanța sa romană accepta acolo amprente elenistice puternice și directe. Întors apoi în orașul natal, el va încerca să-și facă loc în viața politică, să urce treptele spre locuri de răspundere la care îi dădeau un drept puterile minții și sîngele. El se deda uneori și la combinații subversive, cu o versatilitate mai mult elenistică decît romană. În anul 59 (î.e.n.), Cezar devine consul; în această calitate el se manifestă ca un om deosebit de maleabil, plin de inițiative și mai activ decît fusese oricare alt consul pe care Roma l-a avut vreodată. Mai dovedea Iuliu Cezar, prin isprăvile sale și prin lipsa de respect față de legile în vigoare, că el nu mai era tocmai un spirit „roman". Oricum, în activitatea sa prodigioasă el nu se împiedica în scrupule de conștiință juridică. Planuri „demăsurate" îi umblau prin cap. Cert, o integrare totală în cîmpul stilistic roman tradițional i-ar fi zădărnicit ascensiunea. De aceea, el sărea mereu „dincolo", într-un cîmp mai larg. Mai tîrziu, proconsulatul, în timpul căruia Cezar, cu mîna tare și cu iscusită diplomație, a supus Galia, a oferit marelui om de acțiune prilejuri nenumărate de a ieși din obișnuințele „romane". El își oțelea puterile. Prin înfrîngerea lui Ariovist, Iuliu Cezar va înlătura pentru sute de ani posibilitatea creării unui imperiu galo-german. Prin înfrîngerea lui Vercingetorix, în care s-a ridicat ca niciodată spiritul de independență galic, Cezar asigură pentru sute de ani supunerea Galiei. Inițiind procesul de romanizare a Galiei, Iuliu Cezar schimbă definitiv cursul

istoriei în aceste părți de lume. Cît de liber a devenit Cezar în anii săi de ascensiune față de cîmpul stilistic roman ne-o dovedește mai izbitor decît orice fapta, fabuloasă în sine, prin care, trecînd Rubiconul, risca un război cu Roma. Din acest moment, el dorește desigur puterea, nu numai de dragul puterii, ci pentru a schimba fața statului roman după idei „monarhice". Luptînd după cum îi dicta geniul ce-l purta sub frunte împotriva lui Pompei și a senatului roman, Cezar trecea iarăși, fără scrupule, mult dincolo de cîmpul stilistic roman. Prin bătăliile de la Pharsalos (anul 48), de la Thapsus (anul 46), de la Munda (anul 45), el desființează de fapt „republica"; lovitură cu lovitură, Iuliu Cezar își pregătește „monarhia". În zenitul ascensiunii, el va interveni în politica egipteană, stînd vreo nouă luni la Alexandria. Nu farmecele Cleopatrei l-au atras spre lumea elenistică. Situația era tocmai pe de-a-ndoaselea; o viață întreagă el s-a lăsat înduplecat, cu tot mai mare îngăduință, de cîmpul elenistic. Această împrejurare, echivalentă unei forțe majore, l-a încurcat în mrejele Cleopatrei. Amestecîndu-se aproape jucăuș în certurile pentru tron din Egipt, Cezar nu încetează însă nici o clipă de a gîndi și de a se comporta ca exponent suprem al Romei. În țara de pe Nil, Iuliu Cezar își făurește doar planurile de viitoare monarhie. Monarhia el o vede tot mai mult în spiritul „regalității" elenistice. Cîmpul stilistic sub îndrumarea căruia Iuliu Cezar va acționa de aici înainte și sub puterea căruia el își va alcătui planurile de stăpînire politică și de expansiune militară este evident cel elenistic. Dar logica, realismul, consecvența lui Iuliu Cezar? Acestea de unde veneau? Da, acestea fac parte din cîmpul roman. Un rod este Iuliu Cezar a două cîmpuri stilistice care se contaminează reciproc. Pentru a lămuri însă concepțiile și înfăptuirile lui Iuliu Cezar, nu se poate trece cu vederea un fapt cert: accentul principal al concepțiilor venea din cîmpul elenistic. Ultimele planuri de expansiune ale lui Iuliu Cezar, acelea de a-i supune pe parți, de a trece apoi Caucazul pentru a ataca prin nordul Mării Negre, pe la spate, stăpînirea dacilor (Burebista), ce se întindea pe atunci în nord și vest, din Transilvania pînă la Carpații

Păduroși, rîul Marus (Slovacia) și cursul mijlociu al Dunării, seamănă îndeaproape cu planurile „demăsurate" ale lui Alexandru cel Mare. Iuliu Cezar dorea să creeze un imperiu universal elenistic de tip absolutist-teocratic cu capitala la Roma. Un rege-zeu se visa Iuliu Cezar cînd căzu victimă conjurației republicane (anul 44, Idele lui Marte).

După asasinarea lui Iuliu Cezar, au izbucnit după cum era de așteptat mari tulburări în Imperiul Roman. Războiul civil. Fanaticii rațiunii juridice au fost nevoiți, spre surpriza lor, să constate că ideea monarhică n-a fost ucisă o dată cu acela care a întruchipat-o cel dintîi. Ce avea să se întîmple după moartea cezarului? Antoniu deținea consulatul și *eo ipso* puterea în condițiile momentului. În fața acestuia, Brutus și Cassius, principalii conjurați împotriva lui Cezar, părăsesc Roma. Un rival i se ivește lui Antoniu în tînărul care pe atunci împlinea doar 19 ani, Octavian, nepot și fiu adoptiv al lui Iuliu Cezar. Octavian, căruia Antoniu îi arăta în fel și chip dușmănie în ascuns sau pe față, intră în alianță cu partidul republican al senatului. Mai înainte, Octavian își formase trupe cu propria-i cheltuială — faptă ce echivala cu o mică lovitură de stat. Tînărul Octavian se aliază cu republicanii, cu senatul desigur, pentru a-și „legitima" inițiativa ce-o luase de a-și alcătui trupe „personale". De îndată ce Octavian izbutește să-și „legalizeze" fapta, Octavian face presiuni, cu aceleași trupe pe care le pusese oarecum la dispoziția senatului, să fie ales consul pentru anul 43. Condițiile incerte ale momentului impun însă lui Octavian o înțelegere cu Antoniu și cu Lepidus. Se ajunge la un triumvirat întărit prin hotărîrea poporului. După aceasta, Antoniu și Octavian înfrîng în Peninsula Balcanică oastea republicană a lui Brutus și Cassius. Triumvirii își împart provinciile. Antoniu obține Orientul, Octavian — Vestul, Lepidus — Africa. După o seamă de neînțelegeri și chiar de mărunte și locale „războaie civile", puterea în imperiu îi revine tot mai mult, la Roma și în Vest, în Africa și în Sicilia, lui Octavian; în Răsărit — lui Antoniu. Acesta înțelegea să-și facă cariera politică pe platforma egipteană. În calitate de prinț-consort al reginei Cleopatra, Antoniu trăia ca un mare

rege de tip elenistic-oriental. Antoniu se înstrăina tot mai mult de interesele Romei. La un moment dat, el se lansează în acțiuni de război împotriva parților. Aceasta evident în interesul Cleopatrei, iar nu al Romei. Antoniu a mai crezut apoi că poate să serbeze un triumf asupra regelui Armeniei la Alexandria. Cu aceasta, Antoniu dădea lumii a înțelege că pentru el capitala imperiului era Alexandria, nu Roma. Mai mult: Antoniu cedează Cleopatrei teritorii „romane". Această purtare și aceste fapte erau pentru oricine dovezi că Antoniu nu se mai gîndea la Roma decît ca la o parte de imperiu pe care visa să o integreze imperiului răsăritean cu capitala în Egipt. O mare criză, o criză fără precedent, se vestea la orizont în Imperiul Roman. Va învinge Răsăritul sau Apusul? Ideea monarhică era în marș. Va triumfa ideea sub forma ei oriental-teocratică sau sub forma moderată a „principatului", sub forma ei „romană" ? Nu este cazul să intrăm cu amănunte în desfășurarea conflictului pregătit pe îndelete vreo zece ani. Senatul și poporul roman declară război Cleopatrei, adică imperialismului egiptean a cărui unealtă devenise Antoniu. La Actium (2 septembrie, anul 31) se dă istorica bătălie. Una dintre cele mai importante pentru destinul Europei și al lumii. Roma învinge. Antoniu și Cleopatra se sinucid. Împărăția lui Octavian începe formal la 16 ianuarie, anul 27. În timpul ascensiunii, îl vedem pe Octavian activînd ca om de stat, ca autor al ideii monarhice a „principatului" și ca diplomat, mai mult decît ca militar. În viața și în activitatea lui Octavian s-a făcut simțit, ca și în activitatea politică și de om de stat a lui Iuliu Cezar, un „cîmp stilistic". Nu însă acel cîmp stilistic ce-l bănuiam a fi stat la baza operei politice a lui Iuliu Cezar. Se poate remarca pe etape cum viața și opera lui Iuliu Cezar ies treptat din cîmpul stilistic „roman", realizîndu-se tot mai învederat în cel „elenistic". Octavian era nu numai fiul adoptiv al lui Iuliu Cezar, urmașul de drept al acestuia, ci și un nepot de „sînge". Totuși, cu Octavian și prin Octavian se produce cea mai puternică, dacă nu tocmai ultima, reacție a cîmpului stilistic „roman" împotriva celui „elenistic" în care s-a format și a murit „părintele". Supunînd unei analize stilistice ideea

monarhică a lui Iuliu Cezar, descoperim implicit și aspecte răsăritene. Ideea implică un orizont larg, spațiul „dezmărginit" al elenismului; ideea mai implică o depășire în toate a „măsurii" romane; ea implică o transcendere a umanului în divin, o înclinare spre „absolut", un autoritarism sacral de reliefuri teocratice. Ideea monarhică ce și-o alcătuiește Octavian domolește toate aceste aspecte și accente. După mica lovitură de stat ce a dat-o la vîrsta de 19 ani, organizîndu-și trupe pe cheltuială proprie, Octavian se grăbește să intre în „legalitate". În toate împrejurările, Octavian arată „legii" un respect în spirit cu adevărat „roman". În toate, Octavian cunoaște măsura „omenească", cu toate că el și-a creat un nimb elenistic, cu toate că omenirea din imperiu vedea în el un Salvator divin, un zeu pe pămînt. Octavian a fost în stare să facă gestul cel mai „roman" ce a fost făcut vreodată de un cetățean roman. Octavian era realmente *stăpînul* lumii romane, cînd la 13 ianuarie, anul 27 el depune în mîinile senatului și ale poporului toate puterile excepționale ce i s-au conferit. Cu aceasta, el restaurează juridic „republica". Pentru acest act republican făcut cu spiritul „măsurii", el primește din partea senatului titlul de *augustus.* Octavian se consideră doar *princeps*, adică cel dintîi cetățean al statului. Desigur, Octavian Augustus ajunge să adune în persoana sa toate puterile, dar aceasta numai în cursul anilor, cu multă pondere și chibzuială, cu cumpănire înțeleaptă, ca să nu dea nimănui impresia de autoexaltare. El respectă tot timpul situația juridică a raportului de vase comunicante dintre el și senat. În anul 23, Octavian renunță la situația de consul, pe care a deținut-o de treisprezece ori; își creează însă numaidecît situația de „tribun". El e *imperator*, domn care decide asupra războiului și păcii, dar altfel multe dintre „puteri" el le are temporar și le împarte chiar cu alții. Astfel, Octavian devine de-abia în anul 12 și *pontifex maximus.* Starea sa „monarhică" el n-o înțelege și n-o vrea ca un tot indivizibil. În concepția lui Octavian, situația „monarhică" se compune și se recompune prin cumulare și cedare de „puteri". Într-o enumerare a faptelor sale, în autobiografia sa testamentară, Octavian Augustus mărturisește

cu mîndrie următoarele: „Dictatura am refuzat-o cînd poporul și senatul mi-au oferit-o în anul consulatului lui Marcus Marcellus și al lui Lucius Arruntius“ (anul 22). În alt loc: „De trei ori în anii consulatelor lui Marcus Vinicius și Quintus Lucretius (anul 19) și al lui Publius și Gnaeus Lentulus (anul 18), al lui Paulus Fabius Maximus și al lui Quintus Tubero (anul 11) urma să fiu învestit, la dorința senatului și a poporului, cu cea mai mare putere pentru supravegherea unică și supremă a moravurilor și legilor, dar n-am acceptat nici o funcție ce ar fi fost împotriva obiceiului strămoșesc. Măsurile ce senatul dorea atunci să le iau le-am dus la îndeplinire prin puterea mea tribuniciară, și de cinci ori am dobîndit la cererea mea, din partea senatului, un părtaș la această putere.“ Octavian ocupă tot felul de „funcții“ alături de alții. În fruntea senatului a fost timp de patruzeci de ani. Octavian a purtat războaie civile numai ca să stingă dezordinea; el a purtat războaie pentru asigurarea hotarelor cînd era obligat; dar grija sa principală a fost asigurarea păcii și a prosperității. A „construit“ ca nici unul dintre înaintașii săi care au deținut puteri excepționale în stat. A făcut ordine. Din haosul războaielor civile el a făcut un cosmos. Și acest „cosmos“ poartă în chip accentuat amprentele cîmpului stilistic roman.



Pentru a arăta rolul unui „cîmp stilistic“ în formarea omului politic, vom da și un exemplu din istoria românilor. Să analizăm din acest punct de vedere deceniile de la sfîrșitul veacului al XVII-lea și primele decenii ale veacului al XVIII-lea din Principatele Românești. Viața și opera unui om politic și ale unui om al spiritului, cum a fost Dimitrie Cantemir, ne pot servi un bun prilej de a desfășura un asemenea „cîmp stilistic“ ce-și pune pecetea pe activitatea, viața și opera oamenilor.

Viața lui Dimitrie Cantemir e o viață trăită la răscruce de vremuri; ea rezumă, prin profilul ei abrupt, prin peripețiile ce o înalță și o sfîșie, un ansamblu de situații dintre cele mai dramatice ale istoriei noastre. Născut în 1674, Dimitrie, fiu de domn, își petrece cea mai mare parte a vieții dincolo de

hotarele țării. Astfel, de la 1688 începînd, timp de trei ani, el va fi ostatec la Constantinopol; revine la Curtea tatălui său, voievodul Constantin Cantemir, unde la un moment dat va lua parte la tragice evenimente politice interne; în 1693, după moartea tatălui său, Dimitrie este ales domn pentru foarte scurt timp, adică pentru cîteva săptămîni; este înlăturat, pleacă în surghiun iarăși la Constantinopol. În țară nu se mai întoarce decît sub domnia fratelui său, Antioh, care la rîndul său va fi mazilit în 1700. De la mazilirea acestuia, pe urmă, Dimitrie rămîne necurmat la Constantinopol, chiar și sub a doua domnie a lui Antioh, și nu se mai întoarce în Moldova decît pentru cele cîteva luni de domnie a sa, din noiembrie 1710 pînă în iulie 1711. Dimpreună cu familia sa, își va petrece restul vieții în Rusia, pînă în anul morții, 1723. Din cei patruzeci și nouă de ani cît avea să dăinuiască linia sa pe pămînt, Dimitrie a trăit răstimp de douăzeci și cinci de ani, pînă la 30 de ani, în afară de hotarele țării. Față de consecințele obișnuite pe care anii petrecuți în „străinătate" le au asupra oamenilor, e de mirat cum Dimitrie și-a mai putut păstra pînă la urmă sufletul de moldovean, căci acest suflet, în ciuda culturii cosmopolite ce și-a însușit, nu l-a părăsit niciodată. Ținîndu-se seama de viața nespus de agitată, întreruptă de atîtea schimbări pînă în temelii, e de mirat apoi cum Dimitrie Cantemir a putut să lase în urma sa o operă literară, filozofică și științifică atît de bogată, o operă ce presupune o stăruitoare continuitate de preocupări și, oricum, răgaz, liniște, contemplare, cercetare. În condițiile ce i-au fost hărăzite și care au putut în mare să fie reconstituite de către biografi, apariția spirituală a lui Dimitrie Cantemir rămîne aproape improbabilă. Spre a ne da întru cîtva seama de atmosfera generală, de felul curentelor și aspirațiilor, dar și de diversitatea orientărilor timpului în care a viețuit și din care s-a împărtășit Dimitrie Cantemir, e suficient să amintim că el a fost contemporanul mai tînăr al lui Ludovic al XIV-lea. Mare nu atît prin sine, cît ca reprezentant al epocii, Regele Soare, cu strălucirea fără pereche a Curții sale, cu orgoliul său debordant, cu ideea demăsurată ce o avea despre puterea ce i s-a conferit

prin supremă grație, a devenit un fel de model pe care toate conștiințele domnești din acea vreme l-au găsit vrednic de imitat. Contemporan a fost Dimitrie Cantemir și cu Carol al XII-lea, cu acel straniu, meteoric Alexandru Macedon al Nordului, sub ale cărui porunci Suedia și-a ajuns apogeul de nimenea visat al expansiunii sale în Europa și care, prin cutezanța și încăpățînarea, prin faptele militare de genial strateg, prin răsturnarea rînduielilor din preajama Balticii pînă la Marea Neagră, a ținut răstimp de două decenii cu respirația oprită tot spațiul continental. Dimitrie Cantemir este contemporan cu Petru cel Mare, țarul tuturor rușilor, înnoitor, fără pereche printre înaintași, al vieții poporului său, o natură la puterea a doua, izbucnită intempestiv nu se știe prin ce generație spontanee în mijlocul întinderilor rusești. Prin Petru cel Mare Rusia se ridică la rangul de mare putere, substituindu-se în jocul de forțe al Europei puterii suedeze. Cu el începe europenizarea conștientă a Rusiei. Dimitrie Cantemir mai este contemporan și cu descreșterea rapidă a Imperiului Otoman. El vede crescînd puternică steaua prințului Eugen de Savoia, a „nobilului cavaler“ care a dat lovituri decisive puterii turcești în atîtea istorice bătălii. Înșirînd aceste nume, dăm punctele de reper ce ne îngăduie să apreciem cît de învolburată a fost epoca în care a trăit Dimitrie Cantemir. Este vorba despre timpul absolutismelor radicale, în care voința de dominație a domnitorilor se dezlănțuie fără de frîu, urnind din loc hotarele tuturor statelor europene. Este vorba despre timpul în care toate statele ajung într-o stare de agregare lichidă. Este vorba despre timpul tuturor competițiilor teritoriale și al tuturor poftelor de mărire, al exploziilor lesnicioase, întru cît ele nu depind de legea și de interesele maselor, ci de capriciile domnitorilor. Rare sunt desigur vremurile care să se reliefeze prin atîtea personalități creatoare de istorie, în spirit aproape de aventură, cum este aceea ce ne reține atenția. Dar epoca lui Cantemir a fost o epocă mișcată nu numai din punct de vedere politic. Sub raport spiritual, Occidentul, Peninsula Italică, Peninsula Iberică, precum și popoarele Europei centrale, se găsesc în zenitul barocului.

Barocul este epoca viziunii *dinamice* despre lume și viață. Barocul este epoca formelor învoalte, debordante, a pasiunilor larg dezlănțuite, a perspectivelor vaste cît cerul și pămîntul. Arta și gîndirea timpului sunt deopotrivă susținute de aceste tendințe și, nu mai puțin, pretutindeni în Europa, viața concretă în cadrul statului. Notăm că aceste tendințe le resimte în acel timp, pînă la un punct, chiar și *bizantinismul*, cu toate că acesta este prin definiție static și hieratic încremenit. Pe vremea lui Cantemir însă, bizantinismul însuși este cuprins de o neprevăzută efervescență; el se contaminează întru cîtva de dinamica și de perspectivele mai largi ale barocului occidental. Cantemir se integrează acestui bizantinism mai mișcat și de un orizont dezmărginit, devenind unul din principalii săi exponenți spirituali. Cu cît avansează în vîrstă, cu atît mai mult Cantemir pare un rod al acestui *cîmp stilistic*. Dorind să ne procurăm elementele de judecare a situației generale din care s-a desprins și în care a lucrat Dimitrie Cantemir, se cuvine să ne întrebăm care erau pe vremea aceea stările în Țările Românești. Expansiunea irezistibilă a Imperiului Otoman redusese Moldova și Muntenia la condiția sufocantă a dependenței de Înalta Poartă. De la moartea lui Ștefan cel Mare și a lui Mihai Viteazul, adică de două sute de ani sau cel puțin de o sută, nu mai era cu putință în Țările Românești decît o viață cvasiistorică, cu elanuri retezate, cu jăraticul ținut sub spuză. Domnilor români, de bine de rău aleși încă din familiile pămîntene, li se îngăduiau doar fapte de echilibristică politică, combinații meschine, mărunte socoteli de la o zi la alta, intrigi, aventuri, din cînd în cînd cîte o faptă bună, dar nu istorie de linie mare și nici inițiative destinate să dea expresie învoaltă fondului de spontaneitate necorupt ce mocnea în sufletul poporului. Cît de jalnică a putut să fie această apă stătătoare, prielnică numai miasmelor, ne-o spun chiar cele petrecute în timpul lui Dimitrie Cantemir. S-a întîmplat atunci să respire și să palpite sub acoperămîntul aceleiași epoci două din viețile cele mai înalte ale trecutului nostru: genialul Dimitrie Cantemir în Moldova; iar în Muntenia, acel singular, în felul său, Constantin Brâncoveanu, „prinț al aurului“, domn

al ideii creștine ce-i drept, dar atît de înclinat și spre jocuri tenebroase de culise, meșter neîntrecut al diplomației, care nu s-a dat înapoi de la cruzimi în viață, sfînt prin moarte și promovator al unei culturi în care bizantinismul și Renașterea, barocul și orientalismul dădeau împreună un minunat și rafinat amestec. Iar cei doi contemporani, atît de înfrățiți prin opera lor, n-au găsit de-a lungul veleatului lor alt lucru mai bun de făcut decît să se surpe unul pe altul la Înalta Poartă cu cele mai abominabile arme, fiecare visînd numai la desființarea celuilalt. În loc de a-și conjuga puterile excepționale, cîte li s-au dat, întru aceleași aspirații ce ar fi putut duce la emanciparea poporului românesc, ei, mînați de ambiții nefiresc crescute, și-au cheltuit cele mai bune energii gîndului de a se face agreabili la Poartă, fiecare punînd în joc pentru aceasta capul rivalului său. Cuprinși de ițele și de mrejele uneia dintre cele mai *dinamice* epoci ale Europei, ei și-au încheiat viața în chip nefiresc: unul ca simplu sfetnic al țarului, celălalt ca martir al ideii creștine. Frămîntarea epocii și-a pus pecetea pe ambele vieți. Opera de cultură a lui Brâncoveanu, arhitectura ce a lăsat-o, și opera spirituală a lui Cantemir (ne gîndim la *Știința sacrosanctă*[1], metafizica sa) au crescut deopotrivă din unul și același „cîmp stilistic“. Cîmpul stilistic este acela al *bizantinismului dinamic*, contaminat prin elemente de Renaștere și de baroc.

STILURI ȘI DIALECTICĂ

În capitolul de față vom încerca să arătăm în ce măsură stilurile se împărtășesc, în succesiunea lor istorică, din ceea ce filozofia este obișnuită a numi „dialectică“. În conceptul de

[1] În original: *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (Imaginea cu neputință de zugrăvit a științei sacrosancte) — eseu de factură scolastică, neterminat, inedit; s-a tradus parțial prin *Metafizica* (*n.ed.*).

„devenire *dialectică*“ intră, ca un element de sine înțeles, acela al succesiunii prin contrast. Întrebarea ce ni se pune este dacă istoria stilurilor dintr-o anume regiune a pămîntului și dintr-o anume perioadă de timp are sau nu aspecte „dialectice“. Unele fațete ale dialecticii istorice le cunoaștem mai ales din filozofia lui Hegel. Marele filozof idealist susținea că în istorie ideile se realizează potrivit unei anume scheme dialectice. Schema ar fi aceea a tezei, a antitezei și a sintezei. Alți filozofi au propus pentru a caracteriza devenirea istorică o dialectică trunchiată consistînd în teză și în antiteză. Nu este neapărat necesar să intrăm aici în dezbaterea diferențierilor de care ideea dialectică în sine ar fi susceptibilă. Neîndoios, potrivit experienței, dialectica poate fi o formă a devenirii istorice. S-ar putea întîmpla să întîlnim în istorie atît dialectica completă cît și cea trunchiată. Teoreticienii dialecticii își aplică de obicei ideea în studiul istoriei, în chip unilateral, căci stă în firea lor să vadă totul în spiritul consecvenței. Astfel, hegelienii țin pînă la obsesie și delir să cadențeze orice „istorie“ de oarecare amploare în tact de trei, cîtă vreme marxiștii se mulțumesc să constate mereu jocul alternant al tezei și al antitezei — și atît. După părerea noastră, dialectica nu este însă un aspect general al devenirii istorice, aceasta putînd avea și o înfățișare nedialectică, de creștere continuă, firească, lineară. Urmează de aici că trebuie să ne retezăm ambiția de a hotărî dacă dialectica istorică se realizează după schema completă sau după cea trunchiată. Ni se pare din capul locului clar că istoria, cu bogăția ei de forme, oferă exemple atît pentru o formă dialectică cît și pentru cealaltă. Căci istoria desfășoară în fața ochilor și atîtea exemple de forme nedialectice. Arta orientală bunăoară (cea chineză, indică, persană) crește destul de organic, linear, încît evoluția ei refuză de a fi numită „dialectică“.

Dialecticienii înclină să socotească fie forma completă, fie forma trunchiată drept lege fundamentală a istoriei. Noi, care admitem și forme nedialectice ale istoriei, n-am putea considera dialectica drept „lege“. Atît formele nedialectice cît și formele dialectice (complete sau trunchiate) sunt, dacă ni se

îngăduie o părere, simple aspecte *posibile* ale dezvoltării fenomenelor istorice, dar în nici un fel „legi“ ale acestei desfășurări.

Dialectica istorică (atît cea completă cît și cea trunchiată) este, după părerea teoreticienilor dispuși s-o admită ca „lege“, o dialectică *totală* și *previzibilă*. Hegel, profesionistul dialecticii complete, susține cu hotărîre și vigoare valabilitatea acesteia ca „lege“: fenomenul istoric ar fi în întregime atins de dialectică; dialectica istorică ar fi, în orice moment al ei, totală și previzibilă. Cînd istoria se găsește în faza de „teză“, se poate prezice că în momentul următor se va găsi în faza de antiteză și pe urmă în faza de sinteză. Marx susține același lucru, reducînd însă dialectica la cele două faze: teză și antiteză. Gînditorii care doresc ca dialectica să fie cu orice preț o lege fundamentală a istoriei înțeleg ca pe baza aceasta ei să poată și „profetiza“. Căci dacă dialectica e totală, atunci conținutul antitezei poate fi „prevăzut“ pe temeiul simplu al tezei. Noi, care la baza istoriei și a formelor ei punem nu „ideea“, ca Hegel, nici „economicul“, ca Marx, ci „matricele stilistice“ sau „cîmpurile stilistice“, vom încerca să dovedim cu exemplificările necesare că atunci cînd o matrice stilistică sau un cîmp stilistic este atins de „dialectică“, acestă atingere este parțială și imprevizibilă, nu totală și previzibilă. În cadrul dialecticii stilistice nu se poate profetiza.

Desfășurarea „dialectică“ ni se pare caracteristică îndeosebi pentru istoria Apusului european. Pentru a pune în lumină ceea ce noi numim dialectică parțială și imprevizibilă, recurgem la cîteva exemple din istoria Apusului european.

Nu încape îndoială că în desfășurarea istorică a „clasicismului“ și a „romantismului“ (sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea), se resimte un anume ritm dialectic. După liniștea și echilibrul olimpian al clasicismului, reprezentat în literatură de un Goethe sau Schiller, în sculptură de un Thorvaldsen, în pictură de David și Ingres, în întocmirile de confort ale vieții de stilul *empire*, a urmat o perioadă de efervescență spirituală cunoscută sub numele de „romantism“. Examinînd mai de aproape factorii ce alcătuiesc

cîmpul stilistic care ar putea fi considerat ca bază a clasicismului din epoca la care ne referim, am trece în revistă „categorii“ cum ar fi acestea: orizontul spațial infinit, categoria formativă a tipizării, categoria staticului, înclinarea spre măsură și echilibru. Clasicismul antic din cultura greacă nu cunoștea spațiul infinit; orizontul său era o sferă extremă, finită în sine. Clasicismele moderne europene au, spre deosebire de cel antic, ca fundal *spațiul infinit*. Renașterea italiană, reprezentată de un Leonardo sau Rafael în artă, de un Giordano Bruno în filozofie (cu rădăcini în gîndirea lui Nicolaus Cusanus), se deosebește de întruchipările clasicismului antic tocmai prin acest factor stilistic. Această distincție fundamentală ce o sperăm între Renașterea italiană și clasicismul antic pericleic face de altfel destul de iluzorie denumirea de „renaștere“ ce se dă Renașterii italiene. Nu există „renașteri“. Creațiile spirituale ale așa-zisei Renașteri italiene implică drept fundal un spațiu infinit, cîtă vreme arta clasică greacă și de asemenea filozofia clasică greacă (Parmenide, Platon, Aristotel) implică drept fundal spațiul sferic finit. Ceea ce susținem aici cu privire la Renașterea italiană rămîne valabil și cu privire la clasicismul apusean de pe la 1800. Orizontul infinit este o categorie a acestui clasicism. Acest orizont îl leagă bunăoară pe Goethe de un Giordano Bruno. Alți factori de stil caracteristici clasicismului de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea sunt tendința formativă „tipizantă“, tendința spre „static“ și spre „măsură“. Sub aceste aspecte, Ifigenia lui Goethe și femeile simbolice din pictura lui Ingres rămîn ilustrări pe deplin convingătoare. Ființele întruchipate de acești clasici se țin în cadrul „tipicului“ idealizat după norme așa-zicînd platonice. Staticul, sobrietatea, măsura sunt alte aspecte ale întruchipărilor „clasice“. Aceste note sunt chiar distinctive pentru orice „clasicism“, indiferent din ce epocă, fie ea pericleică, fie ea a Renașterii-apogeu, fie ea a stilului Ludovic XVI, feminin în felul său, fie ea a stilului *empire*, masculin în felul său.

Bate apoi ceasul romantismului. Fenomenele romantice sunt de o varietate deconcertantă. E suficient să amintim

apariții cum ar fi gîndirea lui Hegel, poezia și viața de aventură ale lui Byron, pictura spectaculos-teatrală și de culori tari a lui Delacroix, teoriile științifice, ce par un poem, ale lui Cuvier, politica revoluționară și contrarevoluționară a timpului. Clasicismul se complăcea în contemplație, atras de statica Ideilor platonice. Prin contrast cu această eterică, cerească placiditate, *„mișcarea"* va deveni o notă dintre cele mai importante ale întruchipărilor romantice. Aceasta nu numai în artă, ci și în metafizică; nu numai în politică, ci și în știință. Dăm pilde, nu multe, dar concludente, după domenii. Mai întîi cîteva cuvinte despre metafizica romantică. Luînd în considerare concepția metafizică a lui Hegel, vom observa că „Ideea" încetează de a fi o formă imobilă a cerului platonic, contaminîndu-se parcă de agitația și de elanul proprii epocii. Hegel vede „Ideea" ca și cum aceasta ar ieși necontenit, din proprie inițiativă, din sfera cristalină a eternității și a logicii pure, pentru a se realiza în Natură. „Ideea", o dată realizată în Natură sub formă concretă și suferind diverse alterări, se întoarce, după părerea filozofului, iarăși la sine, în conștiința omului și în creațiile istorice ale Spiritului. „Ideea" se va găsi în felul acesta în neîntreruptă „mișcare"; ea se transformă de la sine în contrariul ei; îmbrățișîndu-se apoi cu momentul contrar, ea se înfăptuiește, iarăși și iarăși, sintetic, pe planuri tot mai înalte și mai complexe ale existenței. „Ideea" înaintează, cu un pas niciodată istovit, luînd mereu altă înfățișare, în tact de trei, ca să articuleze ritmic o universală devenire. „Ideea" nu „este": ea „devine". Însuși Dumnezeu (conceput de Hegel ca Idee însuflețită) „devine" prin „puneri" și contrapuneri, prin catastrofe și reculegeri. Filozofia aceasta a lui Hegel, așa „mișcată" cum este, servește cel mai fericit termen pentru a caracteriza prin analogie manifestările atît de variate ale romantismului, în toate domeniile creației omenești. Într-adevăr, pictura lui Delacroix, ivită ca o reacție față de rigoarea și răceala clasicilor, înseamnă și ea o ieșire din statica Ideilor platonice. *Zeița libertății duce poporul pe baricadă*[1] se numește un celebru

---

[1] În original: *La Liberté guidant le peuple*, datat 1831 (*n.ed.*).

tablou al pictorului; mișcarea patetică din acest tablou redă parcă toată setea de acțiune a epocii. Formele pe care Delacroix le imprimă figurilor sunt, nu încape vorbă, tot atît de *tipic* „idealizate“ ca și ale figurilor din pictura clasică, dar ele sunt forme în „mișcare“, forme agitate, tumultuoase. O ilustrare dintre cele mai semnificative a romantismului sub aceste aspecte ne-o oferă poezia lui Byron. Ca nimeni altul, Byron s-a pătruns de patosul mișcării. Urmăriți figurile întruchipate de imaginația poetului, de la aceea a lui Don Juan, aventurierul, pînă la aceea a lui Cain, căutătorul de moarte. Toate personajele importante închipuite de poetul englez se adîncesc în vîrtejuri lăuntrice sau se descarcă în fapte cuceritoare de lumi. Byron însuși, mult hulitul, mult admiratul, viciosul și frondorul, a avut una dintre cele mai agitate vieți, o viață croită pe tipar într-adevăr „romantic“. Goethe l-a eternizat în *Faust* în acel clocotitor personaj născut din dragostea lui Faust și a Elenei, numit Euphorion. Goethe, identificînd în aluzii foarte transparente pe Euphorion cu Byron, se gîndea probabil mai departe, și anume la acea tînără generație de care era înconjurat — a „romanticilor“. Euphorion nu este numai Byron; Euphorion este romantismul însuși.

Un exponent caracteristic al romantismului în domeniul științei este, fără îndoială, Cuvier. Izbitoare sunt îndeosebi notele romantice ale uneia dintre teoriile sale; ne referim la teoria geologică a catastrofelor și a creațiunilor repetate. Ca întemeietor al paleontologiei, Cuvier cunoștea flore și faune întregi, astăzi dispărute de pe scoarța pămîntului. Pentru a explica dispariția acestora în straturi geologice precum și înlocuirea acestor flore și faune prin altele, Cuvier enunță teoria că pămîntul ar fi trecut, în curgerea timpurilor, prin catastrofe uriașe ce au distrus toată viața, încît Dumnezeu a fost nevoit să-și repete de multe ori actul creațiunii. Teoria aceasta a „genezei repetate“ nu ne mai poate interesa astăzi decît ca o interesantă plăsmuire a minții, ca fel de a gîndi, ca ideație caracteristică epocii. Teoria este, prin patosul mișcării, un moment deosebit de simptomatic în ideația romantică. Pentru teoria lui Cuvier găsim atîtea „corespondențe“, momente de

consens, printre ideile și faptele înregistrate de cronica epocii în acea perioadă napoleoniană și postnapoleoniană de catastrofe și de înjghebări, de revoluții și contrarevoluții. Timpul, prin toate ale sale, manifesta o foarte accentuată înclinare spre „mișcare". Însuși Dumnezeu era coborît pe baricade în devenirea istoriei. „Ideile" platonice își părăseau Olimpul, îngăduind schimbarea, acțiunea, furtuna. Nu e de mirat că un Cuvier imagina globul terestru ca trecînd prin catastrofe urmate de noi creațiuni. În viața politică a continentului, loviturile de stat se succedau sub formă de revoluții și de restaurații la fel ca și „loviturile" și „creațiunile" din concepția geologică a marelui om de știință.

Nu este, credem, cazul de a descompune aici matricea stilistică a romantismului în toți factorii ei. Foarte activă se dovedește în acest „cîmp" îndeosebi înclinarea spre „mișcare". În matricea stilistică ce stă la baza clasicismului, reperăm cu osebire prezența înclinării spre „static". Există însă atît în cîmpul stilistic al clasicismului cît și în acela al romantismului o seamă de „categorii" comune. Astfel, categoria orizontului infinit este prezentă atît la temeiurile clasicismului cît și la acelea ale romantismului. Comună celor două „cîmpuri" mai este apoi năzuința formativă ce caută să „tipizeze" în chip idealizat toate ființele pe care imaginația artistică le întruchipează. Să nu uităm că însăși gîndirea filozofică din perioada romantică mai cultivă „Ideile", înțelese ca tot atîtea „tipuri" ale lucrurilor și ființelor din lumea înconjurătoare. În filozofia clasică a lui Platon, Ideile erau concepute ca fiind imuabile (statice); romanticul Hegel înțelege Ideile ca fiind în „mișcare". Nu mai puțin însă, Ideile de care se ocupă Hegel sunt, ca și Ideile lui Platon, tot *tipuri* „ideale" ale lucrurilor și ființelor din lumea simțurilor.

Dacă procedăm acum la o comparație între cele două „cîmpuri", al clasicismului și al romantismului, vom remarca următoarele. În cîmpul stilistic al clasicismului distingem cîteva adevărate „categorii", cum ar fi acestea: orizontul infinit, tipizarea, staticul. S-ar mai putea descoperi desigur și prezența altor categorii în acest cîmp, dar pentru concluzia ce-o

urmărim e suficient să ne fixăm atenţia asupra celor trei categorii. În cîmpul stilistic al romantismului, distingem de asemenea cîţiva factori de potenţă categorială: orizontul infinit, tipizarea, dinamicul. Iarăşi trei. Ne restrîngem la indicarea acestora pentru a surprinde mai uşor simetria şi asimetria dintre cîmpurile despre care vorbim. Dacă admitem un raport „dialectic" între clasicism şi romantism, atunci este cazul să precizăm că „dialectica" nu răstoarnă cîmpul stilistic al clasicismului în totalitatea sa; nu printr-o asemenea răsturnare „totală" se ajunge la „cîmpul stilistic" al romantismului. Nu. Dialectica atinge în chip efectiv *una* dintre categoriile proprii clasicismului; celelalte se păstrează intacte. O răsturnare dialectică de la teză la antiteză se produce numai în legătură cu categoria „staticului" (prezentă în clasicism); în „cîmpul" romantismului apare în locul „staticului" categoria „dinamicului". Iată un exemplu istoric prin care se arată că, pe planul stilurilor, dialectica poate fi „parţială", dar nu „totală". Cu alte cuvinte, o matrice stilistică oarecare nu se răstoarnă „dialectic" în *totalitatea* factorilor ce o compun, pentru ca să dea eventual o complet nouă matrice stilistică. În cîmpurile stilistice, dialectica are cel mult o eficienţă „parţială" asupra *uneia* sau a mai *multor* categorii stilistice, dar *nu* asupra tuturor. Din această situaţie mai rezultă însă şi altceva, şi anume o concluzie ce se impune cu privire la previzibilitatea sau imprevizibilitatea dialecticii stilistice. În timpul clasicismului, o minte perspicace şi cu oareşicare experienţă istorică ar fi putut să „prevadă" că în epoca următoare se va produce o răsturnare de aspecte. Dar nici o minte, oricît de versată în asemenea chestiuni, n-ar fi putut să prevadă că răsturnarea dialectică va avea loc în legătură cu categoria *staticului*, că adică tocmai *această categorie* va fi *înlocuită* printr-o alta (prin categoria *„dinamicului"*). Din exemplul desfăşurat privind cîmpul stilistic al clasicismului şi cîmpul stilistic al romantismului, ajungem la încheierea că dialectica stilistică nu este o dialectică totală şi previzibilă, ci doar o dialectică parţială şi imprevizibilă.

Să dăm acum un alt exemplu ce ilustrează plastic şi pregnant „dialectica parţială şi imprevizibilă". Ne vom referi la alte două stiluri din secolul al XIX-lea: la aşa-zisul „natura-

lism“ și la așa-zisul „impresionism“. Anul 1857 a fost numit anul hotărîtor al naturalismului. În anul acesta, filozoful Comte își încheia opera „pozitivistă“, pictorul Courbet își desăvîrșea cea mai puternică lucrare de pictură naturalistă (*Fetele de pe țărmul Senei*)[1], iar Flaubert publica *Madame Bovary*. Oamenii creației spirituale, dominați de cîtva timp de o adevărată oroare față de metafizică, se îndreptau de zor spre „realitatea simțurilor“. Un gînditor materialist[2] rostea o lozincă ce avea să devină oarecum obștească: „Mulțumește-te cu lumea dată!“ Sporea numărul cărților ce vorbeau despre limitele cunoașterii. Teoria ce depășește experiența era considerată drept simplă „poezie de concepte“. Bătea ora criticii. Construcțiile metafizice ale gîndirii romantice se prăbușeau, trosnind din toate încheieturile. Ele erau înlocuite prin spiritul de observație. Științele naturii luară un avînt cum niciodată nu-l visaseră. Se experimentează. Se înregistrează. Microscopul devine ochiul timpului. Concomitent — fenomene de consens în alte domenii. Pictorii ies din ateliere și se duc în mijlocul naturii, în plin aer, ca să vadă. Ei uită compoziția statică a clasicilor, ca și compoziția dinamică a romanticilor. Ei taie porțiuni întîmplătoare din natură, fragmente ce li se par cele mai obișnuite, cele mai puțin excepționale. Scriitorii se deprind în a descrie moravuri de toate zilele. Se descoperă provincia fără de eroi, cu vieți simple, petrecute în tristeți fără orizonturi. Zola transpune științele naturale în roman. Omul este privit ca „un produs al aerului și al solului, ca și planta“. Într-un timp cînd „sufletul“ trecea drept una din vocabulele cele mai compromise, Courbet pictează *Fetele de pe țărmul Senei*, organisme pline de sănătate, trupuri de întețită fiziologie, existențe vegetative în care hormonii palpită ca sevele în copaci și care ar refuza „sufletul“ chiar dacă l-ar primi în dar.

„Naturalismul“ pătrunde și în științele despre îndepărtatul trecut al pămîntului și al vieții, în științele despre acel trecut peste care pînă aici stăpînise o atmosferă a minunii, a unor

---

[1] În original: *Les Demoiselles du bord de la Seine* (*n.ed.*).

[2] Heinrich Czolbe.

imaginare acte transcendente. Trecutul dobîndeşte în ochii oamenilor o înfăţişare tot atît de firească precum şi prezentul. Omului i se atribuie în cadrul naturii o situaţie de simplu arabesc pe linia uriaşă a evoluţiei pe pămînt. Într-o atare perspectivă, „omul" nu poate avea o menire excepţională, nici prin aceea că ar cunoaşte stelele deasupra sa, nici prin adîncimile conştiinţei morale, cum pretindea încă un gînditor precum era Kant. Critica istorică încerca aceeaşi lovitură antimetafizică, îndreptînd săgeţi mai vîrtos împotriva miturilor istorice. Legenda biblică nu mai inspiră nici pe pictori, nici pe poeţi; unica Biblie era pentru ei Natura.

Romanticii vedeau în istoria umanităţii trezirea la conştiinţa de sine a dumnezeirii. Materialismul istoric, apariţie integrantă a stilului naturalist, vede un alt tîlc în marile mişcări ale istoriei: interesul material-economic devine pentru Marx substratul de bază al fenomenelor istorice. Romanticul Carlyle nu vedea în istorie decît eroicul. Marx vede în primul rînd masele. Arta romantică exaltă eroicul pe un fond transcendent, arta naturalistă cultivă pe anonimul rupt din masă, pe un fond cotidian.

Coincidenţe interesante şi pline de tîlc. Pe la 1860, ştiinţele biologice tăgăduiau conceptele de sens metafizic, cum ar fi, de pildă, acela al „puterii vitale". Ştiinţa şi filozofia de stil „naturalist" îşi făceau o ambiţie din a reduce totul, deci şi viaţa, la dansul mecanic al atomilor. Gîndirea naturalistă nici nu putea, dar nici nu voia să accepte ideea unei puteri „creatoare" de viaţă, o putere plăsmuitoare de organisme, o putere care, lucrînd în materie, întrece totuşi materia. Naturalismul, ca stil artistic, contestă în acelaşi fel orice principiu creator. Flaubert închipuia activitatea artistului strict încercuită de surprizele exterioare ale observaţiei. Creierul artistului, substanţa sa nervoasă, se reduce tot mai mult la organele senzitive, periferice, la „retină" înainte de toate. Imperativul categoric al vremii era: artistul n-are dreptul să modifice nici o linie în imaginea plină de întîmplătoare umbre şi sinuozităţi a naturii. Artistul e chemat să *vadă*, el n-are dreptul să „creeze". Artistul, în redarea realităţii, trebuie să fie complet pasiv, receptiv, un

aparat de înregistrare. Artistului i-ar reveni deci o menire în pasivitate. Desprins dintr-o concepție mecanicistă, acest gînd despre destinul în pasivitate al artistului și-ar găsi de fapt desăvîrșita întrupare în artistul-mașină, în aparatul fotografic. Dacă ar fi putut, naturaliștii s-ar fi transformat cu voluptate în aparate fotografice.

Cu mai multă îndreptățire decît oricînd înainte, omul de știință de stil naturalist și-ar fi putut însuși cuvintele lui Newton: „*hypotheses non fingo*“[1]. Ipoteza implică neastîmpăr creator. Omul de știință de stil naturalist va lupta deci împotriva ipotezei. Comte voia o știință cu un minim de ipoteze. Pentru marele pozitivist, ipoteza era de fapt o rămășiță din obiceiurile de gîndire ale perioadei teologice și metafizice. Pentru el, știința are o menire striat delimitată: să înregistreze fapte și mai ales să descopere legătura dintre fapte: legile. Știința n-ar avea sarcina de a „explica“ fenomenele, ci pur și simplu de a le constata. După părerea fizicianului Kirchhoff, ținta științei ar fi „descrierea“ cît mai simplă a fenomenelor. Kirchhoff definea cu aceasta ireproșabil cîmpul de activitate al științei așa cum îl vedea și trebuie să-l vadă omul de stil naturalist. Receptiv, cum îl cere noul stil, omul de știință al epocii ce începe pe la 1850 nu mai simte nevoia să „explice“ fenomenele, ci numai să le „descrie“. Sfiala de ipoteză rezultă din pasivitatea oglinditoare în care se complace omul de stil „naturalist“ după ce romanticii trăiseră exclusiv întru și pentru ipoteză. Artistul și omul de știință care urmăresc o atitudine receptivă în fața realității simțurilor sunt apariții de consens în cadrul aceluiași cîmp stilistic. Arta și știința merg pe drumuri paralele, fără a se influența în acest paralelism. Asemănările de atitudine și de forme de realizare nu rezultă din înrîuriri; ele sunt corespondențe de „cîmp stilistic“. Contemporanii ale căror produse spirituale se desprind din același cîmp stilistic nici nu-și dau seama de aceste corespondențe. Pentru descoperirea corespondențelor de stil îți trebuie distanța istorică, perspectiva trecutului.

---

[1] În traducere: „eu nu inventez ipoteze“ (*n. ed.*).

Stilul naturalist făcea din om un receptacul al lumii cu dreptul de a se lăsa fecundat, dar fără dreptul de a crea ceva dincolo de realitatea simţurilor. În artă, această pasivitate oglinditoare îşi avea reversul în oroarea de mit, în sfiala de poveste, în detestarea gestului patetic-spectacular şi a oricărei transfigurări; în ştiinţă, fobia faţă de ipoteză are simptomul cel mai caracteristic al aceleiaşi atitudini. În filozofie, omul fugea de transcendenţe şi se concentra tot mai stăruitor asupra problemelor, luînd în dezbatere limitele cunoaşterii. „Nu putem cunoaşte nimic din ceea ce e dincolo de realitatea simţurilor" — era o credinţă obştească a vremii. Pasivismul filozofic, teama de construcţii metafizice se cristalizau pedant şi anxios într-un fel de agnosticism fatalist: nu vom cunoaşte niciodată ultimele taine. Dar, în faţa tainelor acestor oameni de stil naturalist, imaginaţia religioasă îşi simte aripile arse: tainele lor sunt realităţi banale, fără de nici o aură cerească. Pasivismul „naturalist" taie deci zborul închipuirii creatoare şi acolo unde aceasta ar fi mai îndreptăţită decît oriunde: în faţa necunoscutului.

Unul dintre marii „naturalişti", foarte conştient de programul artistic la alcătuirea căruia colaborase, dădea unui elev sfatul: Dacă vrei să descrii un foc în noapte, priveşte acest foc pînă cînd observi că nu mai seamănă cu nici un alt foc ce l-ai văzut. Impresia aceasta *singulară* devine momentul rodnic în meşteşugul scriitorului naturalist. Sfatul maestrului precizează cu un exemplu pitoresc însuşi principiul interior datorită căruia există arta naturalistă. Artistul de stil naturalist, ieşit din atelier în aerul proaspăt, caută impresia singulară; el scapă de clişeu, împrospătîndu-se mereu la izvorul ce nu-şi repetă nici o undă — al fenomenalităţii. Dacă artistul clasic şi cel mai adesea şi artistul romantic aveau obiceiul să retuşeze singularul, ridicîndu-l pe un plan de idealitate şi revărsîndu-l în matca „tipicului" rotunjit, artistul de stil naturalist coboară iarăşi panta ce o suiseră înaintaşii săi, fii ai altor stiluri. Fenomenele de aspecte accidentale, unice, colţuroase, cu lipsuri şi exagerări, fac împărăţia vastă în care se simte acasă artistul de stil naturalist. Clasicii şi, în majoritatea lor, romanticii înclină spre forma *tipică* a lucrurilor şi fiinţelor

(clasicii spre tipul *static*, romanticii spre tipul *dinamic*): artiștii de stil naturalist se apleacă spre forme individuale, unice în felul lor. Să examinăm într-o atare perspectivă un tablou de tinerețe al lui Courbet: *Înmormîntarea la Ornans* (1850)[1]. Privită din punctul de vedere al picturii clasice-romantice, compoziția în acest tablou în care se înghesuie foarte multe figuri este inexistentă. Mulțimea de interesați sau de simpli curioși ce întovărășește înmormîntarea e surprinsă întîmplător într-o situație dată. Ansamblul are un aspect cu totul incidental. Pictorul nu s-a căznit deloc să așeze personajele în grupuri, ca să alcătuiască o configurație cu mase geometrice distribuite în spațiu. Aproape fiecare din personajele care asistă la această prea obișnuită înmormîntare stă întîmplător acolo unde stă, și fiecare gîndește la altceva: unul se uită plictisit la preotul care nu mai termină litania, altul întreabă lucruri de toate zilele pe cel de alăturea. Lîngă groapă vedem și un cîine care adulmecă vînat depărtat. Toată mediocra și banala psihologie a unui orășel de provincie o citești în ochii acestei mulțimi pentru care moartea a devenit un „ce" cotidian, o realitate fără nici un semn de întrebare în urma ei. Cu cîteva decenii mai înainte, Cain al lui Byron ucidea pe fratele său Abel, fiind mînat de grozava, chinuitoarea tentație metafizică de a ști ce este moartea. Courbet răspunde țărănește: Iată ce este moartea: o groapă cu apă în fund în care îneci un sicriu. Acesta e Styxul subteran al cimitirului de provincie.

Oroarea de metafizică, alipirea la lumea dată, a simțurilor, aplecarea spre „individual" (ca mănunchi de note accidentale) sunt cîteva aspecte ce fac din „naturalism" un stil; toate aceste aspecte se regăsesc însă și în configurația unui alt stil ce a urmat naturalismului: ne referim la așa-numitul „impresionism", curent ale cărui începuturi apar pe la 1870. Impresionismul se naște de fapt din naturalism. Impresionismul va avea o seamă de note comune cu naturalismul, dar și unele cu aspecte particulare ce-l disting. Căci impresionismul repre-

[1] În original: *L'Enterrement à Ornans* (*n.ed.*).

zintă faţă de naturalism şi o reacţie „dialectică". Să dibuim prin stufărişul apariţiilor; poate că vom găsi momentele datorită cărora naturalismul şi impresionismul se aleg ca stiluri distincte.

Pictura lui Manet trece prin ambele stiluri. Manet a fost unul dintre iniţiatorii naturalismului, dar el devine încă o dată revoluţionar, şi anume revoluţionar faţă de sine însuşi. Pictura lui avea, în prima perioadă, drept obiectiv „natura", în a doua — „impresia". Situaţia cere lămuriri. Natura, aşa cum o vedem, este urzită din lumină, aer, pămînt, apă şi foc; natura reprezintă un ansamblu de fenomene şi procese ce ni se înfăţişează sub varii feţe, unele mai constante, altele mai schimbăcioase. Artistul de stil naturalist urmărea natura de linie mai *constantă*; impresionistul preferă să redea natura în elementele ei inconstante. Artistul de stil naturalist îşi alcătuieşte obiectul din impresii care durează; impresionistul fixează pe pînză impresia cea mai fugară, cea mai incertă şi cea mai fragilă. Elemente absolut invariabile natura nu prezintă simţurilor noastre niciodată. Toate elementele naturii sunt de fapt mai mult sau mai puţin *variabile*. Dar artistul de stil naturalist căuta să redea natura sub aspectele ei de maximă constanţă, cîtă vreme impresionistul aspiră să fixeze natura sub aspectele ei de maximă inconstanţă.[1] Artistul de stil naturalist circumscrie într-un fel concepte legate de *media* unor impresii; impresionistul reţine impresia pură, singulară, nealterată de nici un concept. Artistul de stil naturalist crede încă în lucruri de o relativă substanţialitate; impresionistul este un adept al „momentului" fugace, el crede numai în mănunchiuri întîmplătoare de impresii ce se schimbă de la o secundă la alta. Această deosebire dintre stilul naturalist şi cel impresionist ni se pare esenţială. Observaţia aceasta, făcută deocamdată în marginea picturii, ar putea să fie generalizată şi asupra altor domenii de activitate umană ce poartă pecetea celor două stiluri.

Materialismul filozofic (de stil naturalist) reducea fenomenele naturii la un numitor comun: la „materie" şi „forţă".

---

[1] Max Deri, *Die Malerei im XIX. Jahrhundert*, Berlin, 1920.

Materialismul filozofic credea deci în anumite realități substanțiale care, luînd mereu altă înfățișare, ar subzista nealterate în ființa lor. Filozofia de stil naturalist se învîrtea prin preajma „constantelor“ naturii. Știința de stil naturalist, în pofida sfielii ce o manifesta față de ipoteze, susținea cu tărie existența „atomilor“. Aceeași știință urmărea pe toate căile să formuleze „legi“ obiective. Preocupările filozofice și științifice ale oamenilor de stil naturalist se mențineau în limitele simțurilor; totuși, acești filozofi și oameni de știință își construiau în cele din urmă o medie teoretică și încercau să fixeze natura în constantele ei.

Literatura naturalistă face o psihologie de „constante“. Un Flaubert, un Zola construiesc caracterele pe portative susținute, de lungă durată: ei analizează patimi, sentimente, porniri și feluri de a gîndi care, cu toate schimbările de zi și de noapte, de luni și de ani, persistă în om și fac, prin alchimia lor, din fiecare ființă un întreg organic de o vădită consecvență lăuntrică. Cîteva decenii mai tîrziu, un „impresionist“ ca Huysmans nu mai urmărește în viața personajelor sale aceste linii de lungă durată, ci stările sufletești cele mai efemere, mai subtile, de-abia perceptibile. Psihologia impresionistă e o psihologie a schimbărilor aproape ireversibile ce au loc în om în durate infinitezimale. Asemănînd aceste psihologii „literare“ de structură atît de diferită cu psihologiile „științifice“ de stil naturalist și de stil impresionist, se confirmă încă o dată teza cu privire la „consensul“ de stil al aparițiilor spirituale. Psihologia „științifică“ era pe la 1860 încă în căutarea constantelor sufletești, fie în formă atomistă, precum ne-o dovedește asociaționismul psihologic, fie în forma, nu mai puțin rigidă, a „imaginilor“ herbartiene, care, ca să dea o viață sufletească, s-ar combina după formule matematice. La 1889, adică exact în timpul celei mai frumoase înfloriri a impresionismului, apar *Datele imediate ale conștiinței*[1], întîia operă filozofică a lui Henri Bergson. Principiul acestei psihologii este „inconstanța“. Conștiința e înfățișată ca fiind în

[1] În original: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*n.ed.*).

necurmată schimbare *calitativă*, în creație, în curgere; pentru psihologia aceasta, un sentiment prelungit nu mai rămîne același, și nici o stare de conștiință nu se repetă aidoma.

Pe la 1880–1890, știința fizicii reușise în mare parte să stabilească un oareșicare echilibru între „experiență" și exigențele „explicative" ale inteligenței umane. Echilibrul acesta, ce în curînd avea să se dovedească foarte precar, se întemeia pe încrederea oamenilor de știință într-o seamă de idei principiale și pe unele teorii acceptate în spiritul unui tacit conformism, fără de un prealabil control gnoseologic mai riguros. Crezul științific colectiv se sprijinea pe anumite puncte „tabu" de care nimenea nu se putea atinge fără de a-și atrage automat disprețul tuturor autorităților de catedră. Printre punctele fixe figurau, evident, următoarele: existența spațiului și a timpului absolut, existența materiei și a energiei, existența „legilor", existența atomilor ca ultimă ireductibilă realitate. Apare atunci opera științifică și filozofică a lui Ernst Mach. Ca teoretician al cunoașterii, Mach își ia sarcina de a pipăi încheieturile de minoră rezistență ale științei. Mach va arăta că știința comite în multe privințe aceleași erori, derivînd dintr-un grosolan antropomorfism sau din ipostazierea conceptelor de care se făcuse vinovată mai înainte „metafizica". Îndeosebi ipostazierea conceptelor ar fi marea eroare a științei moderne. Mach învinovățește știința de a-și fi alcătuit o întreagă „mitologie" a materiei și a forțelor. Cert, teoria atomilor a făcut, susține Mach, posibilă previziunea atîtor fenomene. Conceptele, ipotezele, teoriile fac neîndoios servicii omului; de unde nu urmează că trebuie să le conferim o adecvație în raport cu o realitate oareșicare dincolo de lumea simțurilor. După părerea lui Mach, știința a născocit o întreagă mitologie alături de realitatea „senzațiilor", alături de această singură „realitate". Realitatea nu este alcătuită din „atomi", ci reprezintă o sumă de senzații: culori, sunete, mirosuri, presiuni, spații, timpuri... Nu există nici „lucruri": există numai complexe de senzații, unele mai statornice, altele mai puțin. Ideea „atomilor" e o plăsmuire a minții; ea îndeplinește în gospodăria inteligenței funcția de a exprima „economic",

adică cu minimă cheltuială de energie, un număr imens de fapte. Dar ideea aceasta, la fel cu toate ideile, nu are o adevărată funcție gnoseologică, ci numai o funcție de orientare în lumea pur empirică. După Mach, senzația este realitatea însăși. Teoriile, ipotezele, ideile sunt o simplă mitologie de o utilitate practică uneori, cel mai adesea o zadarnică risipă de energie. Nu vom dezbate aici fondul chestiunii. Pentru noi (de astă dată) părerile lui Mach nu reprezintă o filozofie de discutat, ci o apariție „istorică“ pe care o integrăm într-un anume „cîmp stilistic“. Pe Mach îl vedem ca pe un exponent al „impresionismului“. Într-adevăr, dacă trecem în revistă arta timpului în care Mach și-a alcătuit gnoseologia „senzației“, ajungem repede la încheierea că această filozofie pare a se desprinde din meditații în fața unor tablouri de pictură „impresionistă“. Să privim tablouri de Manet, de Monet, de Renoir sau de-ale altor impresioniști: o grădină, o tufă de liliac, un nud. În aceste tablouri, „realitatea“ simțurilor își leapădă materialitatea, lucrurile își pierd consistența, totul se dizolvă într-un joc de lumini, totul devine senzație vaporoasă. Linia se topește în umbră. Umbra se preface în reflex de culoare. O culoare îndură efectul complexului de culori din jurul ei, dobîndind caracter de inefabilă „nuanță“. Lucrurile, de contururi iluzorii, par simple îngroșări de atmosferă. S-ar crede, fără de nici o rezervă, că Mach a trăit într-o lume cum este aceea a impresioniștilor. Și pentru el totul devine pură senzație. Materia dispare. Lucrurile de asemenea. Asemănarea aceasta, învederată, dintre filozofia empirismului pur și arta impresionismului este una dintre „corespondențele“ cele mai semnificative ale veacului trecut. Aparițiile sunt contemporane, dar e sigur că omul de catedră Mach n-a știut nimic despre arta impresionistă — absolut nimic. De altfel, nici nu ni l-am putea imagina pe Mach umblînd prin expoziții de pictură spre a-și alcătui teoriile filozofice ca un comentariu în marginea tablourilor lui Monet sau ale elevilor germani ai acestuia. Și totuși, filozofia lui Mach pare un comentariu în marginea experienței „impresioniste“. Mach se străduia să cuprindă realitatea cît mai fără de ipoteze cu putință, la

nivelul „senzaţiei". Prins în acest joc al „elementelor" (al senzaţiilor pure), Mach a făcut în veacul trecut cel mai hotărîtor pas spre „relativismul" de mai tîrziu (chiar şi concepţiile de „spaţiu absolut" şi de „timp absolut" îi sunt suspecte); dar o artă a relativismului este şi impresionismul. Manet voia să fixeze pe pînzele sale momentele cele mai „relative" şi mai „fugare" ale naturii: o grădină topită în lumina solară, aşa cum această lumină este o singură dată, la orele 10, în ziua de 25 iunie. Manet ştia că reflexele şi nuanţele se schimbă de la o secundă la alta. Mach şi-a dat seama, ca şi Manet, că natura are numai aspecte relative şi accidentale. Acesta este motivul pentru care Mach îngăduie ştiinţei alcătuirea de ipoteze doar ca un mijloc *subiectiv*, de *orientare*; acesta este motivul pentru care Mach neagă din capul locului valoarea gnoseologică a ipotezei pe linia unei adecvaţii în raport cu vreo realitate oarecare, dincolo de lumea senzaţiilor. Manet nu admitea în artă „compoziţia" după înalte şi abstracte nevoi geometrice. „Realitatea" era, după Manet, plămădită din aburii schimbăcioşi ai senzaţiilor în veşnică curgere. Astfel, analogia de „stil" dintre filozofia lui Mach şi criteriile intrinseci ale impresionismului ni se pare irecuzabilă.

Henri Bergson e psihologul ultradiferenţial al impresionismului, cum Ernst Mach a fost fizicianul. Se ştie că impresionismul cerea adepţilor cît priveşte pictura să nu mai lucreze în „culori", ci numai în *„nuanţe"* de culori. Se manifestă în această pasiune pentru nuanţă un stil care a stăpînit Apusul european între 1870 şi 1900. Să recitim o dată studiul lui Bergson *Datele imediate ale conştiinţei*; să-l recitim cu grija de a surprinde lumina ce o poate arunca asupra-i dialectica stilurilor. Se va vedea numaidecît rolul imens ce-l joacă „nuanţa" în gîndirea marelui intuiţionist. În filozofia lui Bergson, cuvintele îşi pierd rigiditatea, devenind mlădioase ca viaţa pe care ele vor s-o oglindească. Bergson „nuanţează" datele problemelor mai mult decît oricare alt gînditor; în privinţa aceasta, chiar înaintaşii săi cei mai iluştri, ca Schelling sau Schopenhauer, sunt, în asemănare cu el, nişte cîrpaci grosolani. Spre ilustrare, amintim fineţea diferenţierilor ce le operează Bergson între „durata

pură“ și simbolul „spațializat“ al acesteia: timpul. Durata adevărată accesibilă numai intuiției este, după Bergson, de natură calitativă, nu cantitativă, cum se crede. „Durata adevărată, așa cum o percepe conștiința în chip nemijlocit, ar trebui înșirată între mărimile de intensități, dacă în genere intensitățile se pot numi mărimi; în realitate, ea nu e o cantitate, și de îndată ce încerci să o măsori, îi substitui inconștient spațiul.“ Cu ce tranșantă finețe urmărește apoi Bergson toate falsele concluzii la care a dus confuzia dintre „durată“ și „timpul spațializat“, dintre „calitate“ și „cantitate“! Psihologia lui Bergson este o psihologie a nuanțelor sufletești. Psihologia dinainte de Bergson cunoștea conștiința sumar, în cele șapte culori principale pe care ochiul nedeprins le întrezărește în curcubeu. A trebuit să vină Bergson ca să se arate că o stare de conștiință nu palpită în sine, separată de celelalte, și nici nu e legată de altele în chip mecanic, ci este organic întrețesută cu *toată* conștiința: o stare de conștiință cuprinde pe toate celelalte, e *nuanțată* în fiece moment de întreaga conștiință. Așa cum într-un tablou de Monet un grup de culori suferă reflexul înmiit al aerului din preajmă. Creșterea de intensitate a unei senzații înseamnă, după Bergson, schimbarea *calitativă* a acesteia. Concomitent cu această descoperire „impresionistă“, se făcea cu neputință toată psihologia experimentală a naturaliștilor, care calculau cu stările psihice ca și cum acestea ar fi realități izolate și măsurabile. Stările de conștiință se pătrund reciproc, creînd în fiece moment un nou joc de *nuanțe*. Graiul omenesc nu prea este făcut să cuprindă acest proces continuu, melodic organizat și împletit din indefinibile nuanțe, al conștiinței. Graiul omenesc e făcut pentru a exprima concepte, iar conceptele sunt confecționate pe tiparul solidelor cu forme fixe. Procesul conștiinței urmează să fie surprins, în intima sa ființă, cu ajutorul unei intuiții care, în prealabil, se dezbară de toate procedeele matematice ale inteligenței, înzestrată cu categorii formate pentru realități spațiale. Psihologia lui Bergson e o psihologie a reflexelor pe care un sentiment le primește de la celelalte; o psihologie a stărilor aproape imperceptibile; a stărilor de conștiință ce nu se pot cuprinde în cuvinte. Cititorii își amintesc

desigur cele cîteva versuri în care Paul Verlaine își preciza arta poetică:

De la musique avant toute chose,
Et pour cela préfère l'Impair
Plus vague et plus soluble dans l'air,
Sans rien en lui qui pèse et qui pose.

Il faut aussi que tu n'ailles point
Choisir tes mots sans quelque méprise:
Rien de plus cher que la chanson grise
Où l'Indécis au Précis se joint.

....

Car nous voulons la Nuance encor,
Pas la Couleur, rien que la nuance![1]

„Simbolismul" nu a fost decît o variantă poetică a impresionismului. Poezia lui Verlaine era o artă a nuanței, a indecisului amestecat cu precisul, cum arta pictorului Monet era o artă de „valori", iar nu de „culori". Linii ce se topesc în aer, culori ce absorb reflexele din preajmă, stări sufletești fără contur, senzații ce se produc la un punct de interferență al tuturor simțurilor, porniri vagi, adieri, umbre și penumbre — alcătuiesc materialul spumos și inconstant al artei impresioniste. Cuvîntul nu mai „înseamnă", ci „sugerează". Totul devine muzică. Nu cere Verlaine muzică mai înainte de toate? Nu aseamănă Bergson felul de a se organiza al conștiinței cu o melodie? Sculpturii lui Rodin, văzduh precipitat, zăpadă pe cale de a se topi, nu i s-a adus învinuirea că ar fi muzică, nu sculptură? Un celebru personaj al romancierului Huysmans își irosește viața și sufletul într-o morbidă dragoste de „nuanțe": ciudatul om mănîncă numai cu cuțite al căror argint se întrezărește prin poleiul vechi de aur șters, el bea numai ceai care a dobîndit o aromă specială prin faptul că a fost adus luni întregi pe cămile din depărtatul Orient. Se susține în general că drama ar fi un gen literar care nu prea suportă un lirism exagerat. Dar drama, genul ce pare cel mai puțin compatibil cu lirismul, nu oferă oare și ea exemple de realizări în stil

[1] Fragment din *Art poétique*, poem scris în 1882 (*n. ed.*).

impresionist? Teatrul lui Maeterlinck, ce este el dacă nu „impresionism“? Din dramele lui Maeterlinck atitudinea patetică, gestul eroic, fraza retorică dispar; și orice sănătate brutală de asemenea. Urmînd linia timpului spre vag, drama se interiorizează; tragicul, țesîndu-se din umbre și penumbre, devine aproape inefabil. Maeterlinck se mișcă prin regiunile de limită ale conștiinței cu aceeași pasiune cu care filozoful Bergson încearcă să prindă în cuvinte conștiința în curgere fără contururi și cu aceeași pasiune cu care muzicianul Debussy, contemporanul lor, transformă în sugestie indecisul nuanțat al sufletului omenesc.

Arta impresionistă încerca să fixeze impresii momentane, se hrănea din nuanțe și se străduia să redea finețea efemeră a senzației unice. Cert, un suflet care-și întinde necurmat antenele spre lumea în veșnică schimbare a impresiilor, trăind în ele și prin ele, sfîrșește prin a-și pierde suportul de substanțialitate. Un asemenea suflet devine tot mai mult o multiplicitate de euri momentane. Sufletul intră în dezagregare, confundîndu-se fără rezistență cu clipele în care el se desfășoară. O anume continuitate sufletească nu i se poate tăgădui impresionismului, dar continuitatea aceasta nu e de conduită, nu e linie de caracter ci o continuitate pur psihologică, de curgere, cum este aceea a rîului ce se limpezește și se tulbură după cum e cerul sub care și-a săpat albia și după cum e pămîntul în vinele căruia își poartă nestatornicia apelor. Impresionistul nu are diagonale sufletești, stîlpi și arcuri de boltă pentru arhitectonica ființei; el se țese din miile de stări pe care realitatea le stîrnește fără logică în interiorul crisalidei sale. Impresionistul este incapabil să împrumute lumii exterioare acea geometrie de mare linie ce dă inteligenței siguranța, pasului — orientarea și privirii — hotărîrea. Impresionismul se lasă sugestionat de o culoare cu cît e mai vagă, de un lucru cu cît e mai fără de contur, de propriul gînd cu cît e mai estompat. Una din cele mai desăvîrșite flori ale unui atare cîmp stilistic rămîne neapărat muzica lui Debussy.

Muzica lui Debussy e străină de orice logică ce ar putea s-o rotunjească într-un tot cu încheieturi organice. Ea se desfășoară în „construcții vizibil aeriene și fragile cărora le

lipseşte osatura" (Lalo). Materia ponderabilă, cu articulaţii şi delimitări, dispare şi ea, cum filozoficeşte a dispărut din analizele fizicale ale lui Ernst Mach, contemporanul lui Debussy. Conturul tonurilor se şterge, cum în psihologia lui Bergson, adversarul atomismului psihic, se şterg contururile stărilor de conştiinţă. Debussy se ridică împotriva monumentalului prea construit, prea retoric şi prea spectaculos al muzicii wagneriene. Muzica lui Wagner era de fapt o construcţie alături de realitate, o construcţie ce se putea asemăna cu sistemele metafizicienilor germani. Muzica lui Debussy, ocolind metafizica constructivă, dă expresie stărilor sufleteşti celor mai puţin consistente, celor mai fragile şi mai apropiate de inconştient. Îşi are desigur şi impresionismul metafizica sa, dar aceasta nu e de idei, ci de presimţiri. Metafizicii de stil impresionist îi lipseşte palpabilul ce intră în formule. Pentru a înţelege „elanul vital" al lui Bergson, trebuie să ieşi din zalele cuvintelor şi din rigiditatea conceptelor. Pentru Bergson nu există „lucruri", ci numai „deveniri", continuitate vagă. Prin absenţa substanţei palpabile şi a formelor rigide, muzica lui Debussy pare o ilustrare a acestei metafizici, sau, dacă vreţi, metafizica lui Bergson pare un comentariu în marginea artei lui Debussy. Muzicianul avea legături conştiente şi afinităţi lucide cu literatura timpului său, dovadă textele în care şi-a ţesut din penumbre şi murmur muzica: poezii de Verlaine, de Mallarmé, teatrul lui Maeterlinck. Muzica lui Debussy va reda prin urmare, înainte de orice, inconsistenţa, inconstanţa, nuanţele stărilor sufleteşti. Debussy va lupta împotriva sintexei muzicale cu care ne-au obişnuit veacurile. El va sugera atmosferă şi va exprima taine de-abia presimţite. Muzicianul urmează cu toate acestea indicaţiile psihologiei impresioniste; stările simultane ale sufletului se pătrund reciproc, împrumutîndu-şi reflexele, ceea ce face ca întregul acestor stări să plutească într-un vag indefinibil. Muzica lui Debussy e de fapt desubstanţializată; ea se pulverizează, organizîndu-se din nou, liber, pe un plan al ineditului şi de ezitare, pe un plan de incertitudine, de spontaneitate măruntă, ce îngăduie numai notaţii efemere; ea are o creştere imprecisă şi scapă oricărei logici ce ar încerca s-o articuleze.

*

Să încercăm a desprinde cele două cîmpuri stilistice, al naturalismului și al impresionismului, din însuși viul desfășurării lor istorice. Nu e nevoie ca operația să devină exhaustivă. Vom pune în lumină cele două cîmpuri numai în măsura în care succesiunea lor în timp relevă o mișcare „dialectică". Întrezărim în cele două „cîmpuri", desigur, o seamă de factori categoriali comuni. Atît naturalismul cît și impresionismul implică bunăoară un orizont spațial *infinit*. Atît naturalismul cît și impresionismul implică apoi năzuința formativă ce înclină spre *individualizare*. Ambele curente sunt susținute de o orientare spre lumea dată; în ambele se remarcă o negare a lumii „transcendente". Totuși, între naturalism și impresionism intervine și o răsturnare „dialectică". Care sunt tendințele naturalismului ce par atinse de mișcare „dialectică" ? Naturalismul voia să surprindă „natura" în aspectele ei de *maximă constanță*; impresionismul vrea să fixeze „*natura*" sub aspectele ei de *maximă inconstanță*. Pe la 1870, naturalismul era în apogeu; în acel moment s-ar fi putut bănui că după un timp oarecare se va produce o schimbare în orientarea spirituală a epocii. S-ar fi putut prezice că o „răsturnare" va avea loc. Dar nimenea n-ar fi putut să prevadă termenii răsturnării de a doua zi. Luînd astăzi, atîtea decenii mai apoi, în considerare „cîmpurile stilistice" ce stau la baza naturalismului și a impresionismului, ne dăm perfect de bine seama că un proces dialectic a avut realmente loc între ele. În cîmpul stilistic al naturalismului a existat factorul ce îndruma pe creatorii de cultură să redea natura sub fețele ei de maximă constanță. Acesta este factorul ce avea să fie atins de o răsturnare dialectică. Într-adevăr, în succesiunea stilurilor în discuție, factorul ce îndruma spre natura de maximă constanță este înlocuit prin tendința de a reda natura sub aspectele ei de maximă inconstanță. Iată că și de astă dată intervine o răsturnare „dialectică", dar *nu* „totală" și „previzibilă", căci nu e vorba despre răsturnarea unui *întreg* cîmp stilistic spre a fi înlocuit cu un alt cîmp stilistic; e vorba pur și simplu despre o răsturnare dialectică „parțială" și „imprevizibilă" a unei „cate-

gorii" din componența unui cîmp stilistic și despre înlocuirea ei prin altă categorie de sens diametral opus: „constanța" face loc „inconstanței". Totuși, printr-o asemenea remaniere parțială a unui cîmp stilistic se ajunge de fapt la instaurarea unui alt cîmp stilistic. De la „naturalism" se trece la „impresionism".

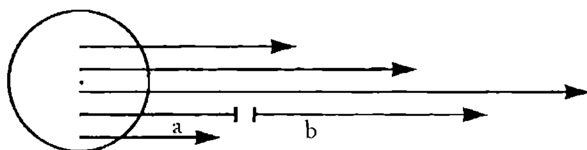
DURATA FACTORILOR STILISTICI

Cele mai eficiente puteri istorice sunt, după părerea noastră, determinantele stilistice proprii unei colectivități sociale sau unui individ. Trebuie să adăugăm numaidecît că atare determinante lucrează totdeauna „în mănunchi"; ele trebuie să formeze o bază destul de largă și de complexă ca să ajungă la o eficiență istorică. Factorii stilistici îi putem numi „determinante" cînd vorbim despre o „matrice"; i-am putea numi „vectori" cînd vorbim despre „cîmp stilistic". Determinantele sau vectorii constituie în *pluralitatea* lor substratul ce face posibilă crearea unor „lumi spirituale". Determinatele sau vectorii se completează reciproc ca să dea împreună o bază „cosmogenetică", bază de care nu se poate lipsi nici o plăsmuire spirituală și nici un fenomen istoric.

Un fenomen ce nu poartă într-un fel sau altul pecetea unei matrice stilistice sau a unui cîmp stilistic poate fi un fenomen natural, un fenomen biologic, un fenomen psihologic, dar nu un fenomen „istoric". Un fenomen ce nu se împărtășește din structura unui stil, sau care nu poartă amprentele unui stil, nu este obiect demn de istoriografie. De remarcat că istoriografii simt de obicei în chip instinctiv acest lucru chiar în momentul cînd își aleg un subiect de studiat. Din păcate, teoreticienii istoriei și ai istoriografiei nu au fost însă în stare să se ridice pînă la conștiința filozofică *deplină* a actului istoriografic și a obiectului istoric. Un fenomen, o faptă, o operă ce nu poartă pecetea complexă a unui stil pot să fie orice, ele sunt lipsite însă de condiția esențială a isto-

ricității. Statul pe care l-a alcătuit și l-a condus Ludovic al XIV-lea, structura acestui stat ierarhic centralizat, actele de însemnătate istorică ale Regelui Soare seamănă din punct de vedere stilistic cu perucile pe care le purtau curtenii, dar și cu palatul și cu copacii frizați din grădinile de la Versailles. Un fapt își dobîndește caratele istorice prin participare la un stil, altfel el rămîne un fapt divers, neutru, istoricește indiferent.

Determinantele unei matrice stilistice sau vectorii unui cîmp stilistic nu sunt factori de egală putere și durată. Observațiile istorice ne constrîng să atribuim factorilor stilistici o eficiență de mai lungă sau mai scurtă durată. Factorii stilistici, luați izolat, preexistă cel mai adesea produselor lor; ei pot să și supraviețuiască acestora. Astfel, unii factori se bucură de o durată de mii de ani, alții de o durată de sute de ani, alții de o durată de decenii. Unii factori sunt cu totul efemeri. Avem latitudinea de a reprezenta grafic această concepție despre factorii stilistici (determinante, vectori) în chipul următor. Un cîmp stilistic îl putem reprezenta printr-un „cerc". Din cerc ies linii de diverse lungimi; liniile reprezintă factorii stilistici, lungimea liniilor indică *durata* istorică a factorilor stilistici:



Eficiența factorilor stilistici care alcătuiesc un cîmp poate să înceteze fie într-un moment istoric, fie în altul. Cînd un factor încetează, el poate fi înlocuit cu altul de același gen. În figura de mai sus factorul „a" este la un moment dat înlocuit prin factorul „b".

Renașterea italiană, culminînd cu artiști ca Leonardo sau Rafael, se caracterizează prin aceea că include în cîmpul ei stilistic vectori precum categoria *spațiului infinit*, categoria formativă a *tipizării*, categoria *staticului* etc. Acest cîmp stilistic are o eficiență de peste două secole; la început, acest cîmp se alege din situații încă haotice, sau mai bine zis din situații caracterizate prin prezența altor vectori (la Giotto

bunăoară se remarcă tendința atenuată spre abstractul hieratic de obîrșie bizantină). În frescele lui Giotto surprindem însă o mijire, foarte firavă încă, a acelui cîmp stilistic care, prinzînd consistență și vigoare în opera unor creatori de artă ca Fra Angelico, Masaccio, Pisanello, Fra Filippo Lippi, Gozzoli, Piero della Francesca, Mantegna, Signorelli, Verrocchio, Ghirlandaio, Botticelli, Piero di Cosimo, Perugino, Francesco Francia, își ajunge apogeul în creațiile lui Leonardo, Rafael, Correggio, Veronese, Giorgione, Tiziano.

Către sfîrșitul Renașterii, apare în Italia, chiar în opera unor personalități aparținînd încă Renașterii, o tendință de accentuare a dinamicului și o tendință de încărcare a decorativului. Cu aceasta se anunță barocul (Michelangelo). Cert, în Italia aceste tendințe se ivesc oarecum „dialectic", prin reacție față de o situație dată, față de înclinările proprii Renașterii ce-și cam istovise posibilitățile. Năzuințele intrinseci ale Renașterii s-au realizat în necontestate izbînzi încetul cu încetul. Izbînzile se desprindeau din adîncul matricei stilistice proprie italicilor. Apetitul de „mișcare", de încărcare a decorativului, ce se anunță cu Michelangelo, înseamnă în Italia un mod de a evita sterilitatea ce se înființa după epuizarea posibilităților intrinseci ale Renașterii. O ieșire din impas. Barocul apare, cu alte cuvinte, în Italia în chip „dialectic", ca o reacție față de tendințele stăpînitoare pînă pe la 1500.

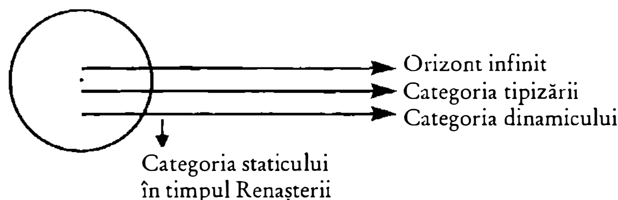
Nu în același chip se ivește barocul în Spania. Ibericii împrumută, nu încape vorbă, anumite elemente de la italici. Dar barocul spaniol dezvoltă o floră întrecînd enorm pe aceea a barocului italic. Amintim pe marii fii ai barocului iberic: Calderón, Lope de Vega, Góngora, El Greco, Ribera, Velásquez, Zurbarán. Alături de opera acestor mari creatori de artă, să amintim aici și alte apariții ale barocului iberic: pe Ignațiu de Loyola cu Contrareforma, expansiunea puterii spaniole peste oceane. Dar să evocăm pentru o clipă și oamenii acelei clocotitoare Spanii: ascetici și lumești în același timp, pasionați pînă la incandescență, stăpîni pe ei înșiși pînă la totala jertfire de sine pentru mai marea glorie a lui Dumnezeu. Să evocăm amestecul de sfințenie și de cruzime, de aventură și extaz, contradicțiile interioare ce caracterizează pe spaniolii acelor timpuri, turmen-

tarea și dinamismul epocii. Prin exaltarea simțurilor pe un fundal de credință, prin negarea simțurilor și intețirea fanatismului pînă la stigmatizare, însăși viața cotidiană ia în Spania aspecte baroce. Într-un asemenea mănunchi de învolburate fețe înflorește barocul în Spania. Dar cum se explică o atare țîșnire arteziană a barocului în această țară? Încercăm un răspuns: preocupări artistice de stil baroc s-au grefat în Spania peste anume tendințe profunde ce și-au așteptat momentul spre a înflori ca niciodată înainte. Într-adevăr, cercetînd istoria Peninsulei Iberice, descoperim că ceea ce este propriu barocului a existat în acea țară și mult timp înainte de baroc, adică în tot cursul istoriei. Un indiciu elocvent în această privință rămîne o lucrare plastică în piatră de calcar din secolul al V-lea î.e.n. ce se găsește la Luvru; ne referim la chipul unei principese iberice, numită și *Dama de la Elche*[1]. Nu e nevoie de o deosebită putere de observație ca să identifici în podoaba pompoasă a capului prins între două pernițe acoperind urechile și în colanele masive din jurul gîtului o încărcătură cosmetică și vestimentară de aproape înrudită, cît privește ornamentica și abundența de forme, cu arhitectura spaniolă în cele mai disparate variante ale ei. O tendință spre „mișcare" și spre încărcare excesivă prefigurînd barocul se poate urmări în Peninsula Iberică de-a lungul a două mii și cinci sute de ani. Cît privește starea de spirit, de exaltare și fanatism, nu este oare simptomatic și nespus de caracteristic faptul că în primele secole ale erei creștine, a doua zi după ce creștinismul devenise religie de stat în Imperiul Roman, întîii martiri păgîni care au căzut jertfă intoleranței creștine i-a dat Spania? Aici nu e vorba de un fapt divers, ci de un fapt istoric de o incontestabilă semnificație. Exaltarea, pasiunea pentru detalii și încărcare, turmentarea, dinamismul sunt porniri ce fac parte din „permanențele" *iberice*. Deschideți o istorie a artelor și veți vedea cum stilurile ce invadează Spania se adaptează pe rînd la toate înclinările acestea mai profunde ale spiritului iberic. Stilul gotic bunăoară devine în Spania foarte mișcat și înflăcărat. Chiar și Renașterea, sobră, calmă, ia în Spania forme excesive; ea apare

[1] În original: *La dama de Elche* — statuie policromă (*n.ed.*).

aici sau complet dezornamentată, sau îmbinată cu plateres-cul[1], arhitectură a podoabelor. Desigur, motivul sintetic cel mai caracteristic al barocului propriu-zis — simbolul spiralei concentrice și apoi deschise — lipsește încă în lungile faze de prefigurare barocă. Totuși, înclinările generale alimentate de umbre și penumbre, aplecarea spre încărcare și spre linia dinamică sunt prezente și active în Peninsula Iberică într-un timp cînd, în Italia bunăoară, stăpînesc copleșitoare precizia luminoasă, dreptliniarul, liniștea, siguranța, calmul euclidian. În Peninsula Iberică, stilul baroc, cu categoriile sale specifice, cu vîrtejurile sale, a dat peste un pămînt prielnic ce l-a hrănit ca o mumă de totdeauna a lui. Dacă barocul propriu-zis a înflorit cum s-a făcut în Spania, împrejurarea se explică fără de dificultăți. Tendințele barocului se suprapun în Spania pe o veche substanță iberică înrudită ce niciodată nu s-a dezmințit. În Italia, momentele ce au colaborat la construirea unui stil „baroc" se ivesc „dialectic", prin reacție față de momentele clasicizante, și reprezintă agenți mai vremelnici; în Peninsula Iberică, forțele, vectorii de cîmp care stau la baza barocului propriu-zis, sunt „permanențe". Așa s-ar explica și faptul că singura țară din Europa care a produs și un fel de *suprabaroc* („churriguerescul")[2] este Spania.

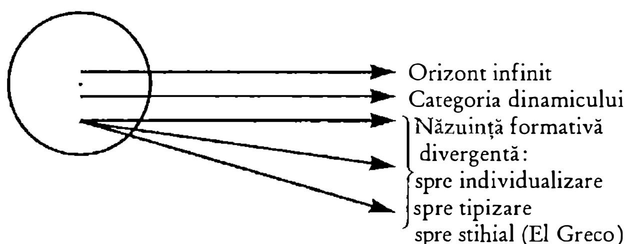
Barocul italian are aspecte temporale ce s-ar putea reprezenta grafic astfel:



[1] În original: *plateresco* — principalul stil folosit în arhitectura spaniolă la sfîrșitul secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea; se regăsește și în fostele colonii spaniole din America. Cf. și *infra*, p. 444 (*n.ed.*)

[2] În original: *churrigueresco* — stil rococo folosit în arhitectura spaniolă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea; din punct de vedere estetic reprezintă o revenire barocă la platerescul timpuriu. Cf. și *infra* p. 444 (*n.ed.*).

Barocul iberic permite a fi reprezentat sub unghi temporal astfel:



Dar și alte exemple ilustrînd durata diferită a factorilor ce alcătuiesc un „cîmp stilistic“ ne stau la îndemînă, putînd fi multiplicate după dorință.

Literatura rusească a cunoscut în secolul al XIX-lea o înflorire de incredibilă surpriză. Ea s-a afirmat cu o stranie putere, impresionînd Europa și lumea întreagă. Rusia și-a cucerit atunci, în scurt timp, un prestigiu de stea născută peste noapte din magice neguri. Ne referim cu aceasta, după cum se înțelege, la literatura romanelor, promovată pe întîiul plan al preocupărilor spirituale de condiții istorice cu totul aparte și locale, literatură în care orientarea „naturalistă“ serbează triumfuri singulare. Ne referim la naturalismul, dozat cu un romantism întortocheat, al lui Gogol, la naturalismul organic, cumpătat, adînc trăit, niciodată programatic ostentativ, al lui Tolstoi și Turgheniev, sau la realismul fantastic al lui Dostoievski, la realismul visător al lui Gorki. Ținîndu-se seama de gradele sale de latitudine și longitudine geografică, fenomenul era desigur uimitor prin proporții, uluitor prin calitate și aproape inexplicabil prin aparențele sale de generație spontanee. Naturalismul în artă, realismul în gîndirea filozofică apar ca „stil“ pe deplin caracterizat mai întîi în Franța și Germania. De amintit: Balzac, Flaubert, Courbet, Manet, pozitivismul, Feuerbach și toată stînga hegeliană. Cum s-a făcut, cum nu, marele curent, o dată pornit, a prins numaidecît și în Rusia. Și cu ce putere „naturalismul“ și-a împlîntat rădăcinile în solul rusesc! Nu am exagera cu nimic situația dacă am afirma că în

spațiile moscovite naturalismul și-a găsit, cel puțin în literatură, cel mai fericit moment istoric al său, îngăduind cu aceasta romanului să-și atingă culminația universală. În Dostoievski și Tolstoi, Rusia a dăruit lumii fenomene spirituale de prim ordin, putînd fi amintite alături de cele mai proeminente piscuri ale literaturii universale.

Dacă examinăm modul de apariție a naturalismului în Occident, remarcăm numaidecît că acolo orientarea se datorează unei anume „dialectici" care, precum am văzut, intervine adesea în istoria stilurilor. Orientarea naturalistă era acolo, în Apus, un produs de reacție față de o situație spirituală anterioară, față de „romantismul" ce-și istovise toate posibilitățile. Cu totul altceva s-a petrecut în Rusia. Naturalismul ajunge în stepa rusească ca un program de import, dar acolo el dă peste orientări băștinașe de același sens, de o vechime multiseculară. Să reținem un fapt istoricește controlabil: arta populară rusă (și slavă, în general) abundă în motive naturaliste, vegetale și animale. N-am putea să excludem din capul locului ipoteza că sciții, care în protoistorie s-au așezat pe meleaguri ucraine, fiind absorbiți în aluatul etnic băștinaș, au păstrat puternice inițiative stilistice pentru toată lumea slavă. Arta sciților ne este cunoscută și poate fi arheologic identificată tocmai datorită motivelor ei „naturaliste". Prin atare motive, ea se deosebește izbitor de arta mai geometrizată și mai abstract stilizată a altor popoare, contemporane sciților. Iranieni la origine, sciții cutreieră stepa; ei se statornicesc și aiurea, dar mai ales pe acolo, în nordul Mării Negre, și impun locurilor un stil. (Cu toate că această ipoteză ni se pare foarte plauzibilă, o amintim aici numai în paranteză!) Dacă, totuși, naturalismul scitic n-ar putea fi pomenit printre antecedentele naturalismului rusesc, atunci să ni se dea voie să spicuim argumente cu privire la vechimea orientării naturaliste la ruși în timpuri nu tocmai protoistorice. Argumentul nostru principal rămîne totuși arta populară rusească. Și mai atragem luarea-aminte asupra notei „realiste" care însoțește toate stilurile ce s-au perindat în cultura rusă, în arta rusă. Prezența unei atare note realiste se poate urmări începînd din Evul Mediu

pînă astăzi. Stilul bizantin încearcă să reînflorească în iconografia medievală rusă, dar figurația sacrală a icoanelor ia o înfățișare mai puțin abstractă, ușor atenuată spre conturul „realist". Spiritului bizantin rusul îi adaugă „sufletul". Rigorile abstracte sunt „afectiv" atenuate și coborîte pe pămînt. Note realiste se pot urmări și în clasicismul și romantismul rusesc (Pușkin, Gogol). Chiar și impresionismul, cînd apucă pe mîini rusești, se învîrtoșește. Expresionismul și futurismul dobîndesc accente care apropie aceste orientări iarăși de „natură", de realitățile pe care aiurea ele le-au trădat. Lirica de forme moderne foarte îndrăznețe a lui Esenin are accente afective de un realism țărănesc. Stilurile moderniste nu se adaptează în Rusia la un „real" ce pare incompatibil cu tendințele lor genuine. Dar să revenim. Orientarea naturalistă de la mijlocul secolului al XIX-lea a creat în Rusia o floră literară (romanul) fără pereche într-altă parte. Nu urmează oare să punem această înflorire, acest zenit al culturii rusești, și pe seama împrejurării că naturalismul se grefa aici peste tendințe străvechi de același sens? În perspectiva aceasta, a suprapunerii unei orientări noi, vremelnice, pe o străveche, permanentă orientare, fenomenul zenitului „naturalist" rusesc își găsește cu aceasta o explicație. Neapărat că un filozof ca Spengler s-ar rosti împotriva unei atare explicații. Uluit de forța și de monumentalitatea romanului rusesc, Spengler a încercat să lămurească fenomenul în lumina teoriei *sale* despre cultură. Dar din interpretarea spengleriană „romanul" rusesc iese diminuat ca valoare. Gînditorul german s-a lăsat sedus în interpretarea culturii rusești de un fenomen ce ține de chimie și de cristalografie. Se știe că elementele chimice posedă particularitatea de a cristaliza în felurite forme ce le sunt predestinate. În unele împrejurări însă, materia poate fi constrînsă să cristalizeze și în forme ce nu-i sunt specifice. Fenomenul se numește „pseudomorfoză". Spengler e de părere că, sub presiunea condițiilor istorice, cultura, ce-și are cristalizările ei, manifestă și ea această anomalie. S-ar întîmpla, după opinia lui Spengler, ca un anume „suflet cultural", mai ales în fazele lui tinerești, să se rostească în forme ce aparțin altei culturi.

Exemplu: literatura rusă din secolul al XIX-lea. Cultura rusă ar fi, după Spengler, cea mai tînără printre marile culturi, deci susceptibilă de a fi atinsă de o atare anomalie. Cultura rusă a fost pusă în situația să se exprime în forme străine (pseudomorfoză); aceasta sub presiunea culturii occidentale care s-ar găsi în pragul bătrîneții. Teoria noastră despre cultură se deosebește așa de mult de a lui Spengler, încît ne permite să interpretăm perioada literară a romanelor rusești (Gogol, Turgheniev, Tolstoi, Dostoievski) nu ca o anomalie formală, ci ca un moment de plenitudine istorică, cum probabil cultura rusească nu va mai avea niciodată un al doilea pe tărîm literar. Am văzut: înclinarea spre forme naturaliste este în istoria rusă o „permanență" de bază ce poate fi urmărită înapoi în timp pe o distanță de două mii cinci sute de ani, sau, dacă se exclude ipoteza scită, înclinarea naturalistă s-ar putea totuși urmări pînă cel puțin în secolul al XII-lea e.n.

Dorim să mai ilustrăm printr-un exemplu elocvent existența unor vectori stilistici de lungă durată, permanenți, și a altora de o durată mai efemeră. Cultura franceză și cultura germană, fiecare cu calitățile și cu deficiențele ei, reprezintă două mari închegări ale spiritului european. Atît cultura franceză cît și cea germană au o „istorie" a lor, de evoluție relativ firească, realizată timp de multe secole, la adăpost de influențe deformante din afară. Ambele culturi se desfășoară în faze, cu stadii intermediare, pe o linie majoră de dialectică stilistică. Succesiunea stilurilor în Franța și Germania, cronologia lor, nu e chiar paralelă. Cînd una, cînd cealaltă șchiopătează în urmă. Inițiativa stilistică aparține pentru unele domenii Franței, pentru altele Germaniei. Vrednic de luat în seamă este faptul că realizările stilistice corespunzătoare din Franța și din Germania manifestă un coeficient etnic ce menține între ele permanent aceeași deosebire. Coeficientul diferențial intervine de fiecare dată, indiferent de stilul despre care e vorba. Cultura franceză și cultura germană au trecut fiecare prin „romanicul" și „goticul" său, prin „barocul" și „clasicismul" său, prin „romantismul" și „naturalismul" său, prin „impresionismul" și „expresionismul" său. Dacă am face

comparație între stilurile istorice corespunzătoare din Franța și din Germania, bunăoară între goticul francez și goticul german, între clasicismul francez și clasicismul german, între romantismul francez și romantismul german etc., am vedea că diferența poate fi surprinsă totdeauna prin aceeași formulă. Formula ar fi aceasta: francezul este în toate stilurile sale mai *măsurat*, mai sobru, mai discret, mai „clasic" decît germanul. Germanul este în toate stilurile sale mai particular, mai *demăsurat*, mai „romantic" decît francezul. Clasicismul german e mai „romantic" decît clasicismul francez, care e clasic pînă la „academic". Goticul german e mai demăsurat decît cel francez; barocul francez e mai măsurat decît cel german. Etc. Nu credem să se găsească în toată istoria celor două popoare nici un fenomen excepțional în stare să anuleze valabilitatea acestei formule. De unde vine această permanentă diferență? Ne e teamă că nu vom putea răspunde la această întrebare decît circumscriind încă o dată constatarea. Diferența nu poate fi lămurită decît printr-un coeficient etnic. Francezul, oricare i-ar fi tendințele iscate de epocă, se simte îndrumat spre o spiritualitate de forme mai rotunjite, mai clare, mai stăpînite, mai discrete. Francezul tinde spre lamură transparentă, spre o cultură care vrea să fie tipică, lege diafană, un cristal, un model universal. El jertfește individualul de dragul măsurii, al retușei, al echilibrului. Germanul cultivă particularul, cețosul, păduraticul, excesul, demăsuratul. Cultura germană are un caracter mai local, mai particularist, mai romantic, mai viu, mai puțin conformist decît cea franceză. Francezul ca ins e absorbit de un tip generic. Germanul crește lăuntric, debordînd legea, umplîndu-și cadrul individualității sale ca atare. Din această paralelă rezultă că francezul și germanul s-au realizat în cursul istoriei lor în cîmpuri stilistice adeseori asemănătoare, dar că anume factori diferențiali fac să se ajungă în cele din urmă la profiluri diferite. Din paralela făcută mai rezultă că năzuința spre *tipizare* este aproape o permanență la francezi, iar năzuința spre *individualizare* este aproape o permanență la germani. „Măsura" este o permanență la francezi; demăsuratul e o permanență germană.

Meditînd asupra „duratei" factorilor ce alcătuiesc o matrice stilistică sau un cîmp stilistic, ajungem la o concluzie nu lipsită de importanță pentru filozofia istoriei. Concluzia ar fi aceasta: niciodată factorii care alcătuiesc un cîmp stilistic nu au o durată egală. Prin remanierea unora dintre factorii constitutivi, însuși „cîmpul stilistic" poate deveni un *altul*. Prin activitatea unor noi factori în locul acelora care se sting, un „cîmp stilistic" se poate realcătui în complexitatea sa de *cîmp stilistic*, devenind cu aceasta firește un nou cîmp stilistic.

Din analizele desfășurate în legătură cu durata factorilor ce alcătuiesc un cîmp stilistic, trebuie să reținem încă un lucru: un factor stilistic oareșicare are șansa de a dura cu atît mai îndelungată vreme cu cît se bucură de o mai mare vechime. Astfel, spre a ne întoarce la ultimul exemplu: tendința spre „măsură" ce o găsim la francezi încă din timpul romanicului și al goticului fiind foarte veche, are șansa de a dura și în viitor, oarecum fără termen. Același lucru se poate afirma și despre tendința spre „demăsurat" la germani.

INTERFERENȚE STILISTICE

„Cîmpul stilistic" nu este un tot indivizibil, nici monolitic, nici monadic. Un cîmp stilistic este un mănunchi de factori, numeric indeterminabil. Factorii pot să varieze independent unul de celălalt. Totuși, ei alcătuiesc un „ansamblu" întregindu-se în sensul unui tot „cosmogenetic".[1] La fel cu categoriile conștiinței (ale inteligenței) care dau împreună aspectele și articulațiile unui cosmos empiric, factorii sau categoriile (stilistice) ce aparțin inconștientului nostru alcătuiesc baza unor „cosmoide". Aceste „cosmoide" trebuie privite ca „plăsmuiri" ce-și au matricea lor; „cosmoidele" se prezintă

---

[1] Cf. cap. „Cosmos și cosmoide", în *Geneza metaforei și sensul culturii*, ed. cit.

sub aspectele fundamentale ale unor lumi *sui-generis*, ale unor *lumi „create"*. În tendința sa de a-și releva misterele existenței, spiritul omenesc substituie *lumii empirice* asemenea „cosmoide".

Spuneam că factorii ce constituie un cîmp stilistic nu formează un tot indivizibil; aceasta înseamnă că ei pot să varieze independent unul de celălalt, sau, recurgînd la o expresie oarecum fizicală, un vector stilistic poate fi înlocuit în cadrul unui „cîmp" prin alt vector de același gen. Categoria stilistică a spațiului finit bunăoară poate fi înlocuită prin categoria spațiului infinit; sau categoria formativă a „tipizării" poate fi înlocuită prin aceea a „individualizării" etc. Datorită acestei situații generale oarecum fragile, un cîmp stilistic se amestecă uneori cu un alt cîmp stilistic. Există, cu alte cuvinte, interferențe stilistice. În istoria umanității, anevoie s-ar putea indica cîmpuri stilistice care să se fi păstrat cu totul în afară de orice interferență cu alte cîmpuri.

În acest capitol ne vom ocupa de fenomenul, foarte variat în sine, al interferenței stilistice. Vom distinge mai multe feluri de interferențe. Pe orice teritoriu geografic pe care fapte și opere de-ale oamenilor le înalță la demnitate „istorică" pot avea loc interferențe stilistice. Există astfel un tip de interferențe stilistice de minimă importanță, care se produc cînd pe un teritoriu geografic oareșicare două cîmpuri stilistice stau alături în simplu raport de contiguitate. Transilvania este un astfel de teritoriu, unde se constată prezența unor monumente arhitectonice clădite în stiluri de sine stătătoare (romanic, gotic, baroc). Acestea aparțin în general națiilor minoritare. Pe același teritoriu există și atîtea biserici românești în stil bizantin care aparțin românilor. Este vorba în cazul de față despre o interferență stilistică de natură pur exterioară, geografică. Amintim acest fenomen numai pentru motivul că de la o asemenea interferență stilistică de contiguitate se ajunge adeseori în celelalte interferențe, singurele care contează într-adevăr, la interferența eclectică și la interferența sintetică. Acestea țin de structura intimă a operelor de artă sau a creațiilor de cultură.

Despre o interferență stilistică „eclectică“ vorbim atunci cînd stiluri diferite sau elemente de stiluri diferite se găsesc combinate în una și aceeași operă, în unul și același ansamblu de artă sau de înfăptuire de cultură. Spre a se putea vorbi despre o interferență eclectică, este suficient ca elementele aparținînd unor stiluri diferite să fie simplu *juxtapuse*. În interferențele eclectice, elementele stilistice disparate nu sunt supuse în chip structural vreunei adaptări în duh de reciprocitate. În istoria arhitecturii europene găsim nenumărate exemple de interferențe eclectice. Cutare biserică dispune de un pronaos clădit în cutare veac în stil romanic și de un naos ridicat mai tîrziu în stil gotic. La Coimbra, în Portugalia, ne-a atras luarea-aminte o foarte veche biserică medievală (Santa Cruz) în stil gotic, împodobită cu unele elemente manueline[1]; interesant este că acestei biserici i s-a pus o fațadă independentă, ca un paravan arhitectural, de oareșicare grosime, despărțit de corpul vechi al bisericii printr-un interspațiu, aproximativ de un metru. Fațada este în stil baroc. Renovatorii bisericii ar fi voit parcă să marcheze (prin interspațiul dintre fațadă și corpul bisericii) cît mai subliniat eclectismul stilistic al încercării lor. În atare cazuri, eclectismul se datorează gusturilor variate ce s-au succedat prin epocile ce și-au dat contribuția la durarea atîtor sacre monumente. Stilurile se juxtapun în una și aceeași operă, produs al veacurilor. În părțile ca atare ale ansamblului, stilurile nu interferează. S-ar putea cita însă și altfel de interferențe, tot eclectice, dar de o valoare cu totul degradată. În partea a doua a secolului al XIX-lea, cînd în arhitectură epoca nu-și prea găsea stilul ei, s-au clădit pretutindeni în orașele europene atîtea monumentale zidiri în care arhitectul a urmărit pe de-a întregul un eclectism de stiluri. Aceasta în chip programatic și dintr-o penibilă sterilitate a inspirației artistice. Fiecare fragment al acestor clădiri reprezintă o confuzie de citate.

Un teritoriu în care interferențele stilistice duc la o rară bogăție de forme rămîne, în Europa, Peninsula Iberică, și

---

[1] Cf. și *infra*, p. 445 (*n.ed.*).

îndeosebi Spania. Nicăieri pe continentul nostru, stiluri din cele mai disparate n-au dat interferențe mai elocvente și mai variabile. De altmintrelea, Peninsula Iberică ilustrează din plin toate tipurile de interferențe. Se găsesc acolo interferențe pur exterioare, dar la fel prețioase interferențe „eclectice“ și atîtea interferențe „sintetice“. Lucrul este perfect explicabil, dacă ne gîndim că pe pămîntul iberic s-au întîlnit stilul răsăritean maur și toate stilurile europene propriu-zise: vizigot, romanic, gotic, al Renașterii, baroc, rococo etc. Ilustrări din cele mai strălucite oferă Spania pentru toate aceste stiluri. Pentru stilul maur pur sunt reprezentative Alhambra de la Granada sau La Mezquita de la Córdoba. Dar ciudat, pentru stilurile europene se găsesc anevoie ilustrări cu totul pure. Stilul gotic bunăoară este reprezentat, cel puțin în mare, prin catedrala de la Burgos, dar această catedrală a primit cu timpul adaosuri „platerești“, iar o anume poartă, „La Pellejería“, este în stilul Renașterii. Căci ibericii manifestă o slăbiciune pentru interferențe. În general, stilurile europene ei le preferă amestecate: catedrala de la Tarragona este o clădire romanică-gotică, catedrala de la Toledo — în stil gotic și în stilul Renașterii tardive, în Catedral Vieja de la Salamanca romanicul tardiv se amestecă cu goticul etc. Iau ființă în Spania și unele stiluri locale, cum ar fi „platerescul“ (întîia jumătate a secolului al XVI-lea), amintind prin felul său lucrări de artă meșteșugărească în argint; apoi un soi de baroc la puterea a doua, numit stil „churrigueresc“ (începînd de pe la 1650), ilustrat, de exemplu, prin sacristia bisericii La Cartuja de la Granada sau prin altarele bisericii mănăstirești de la Paular.

Superlativ caracteristice pentru arhitectura din Spania sunt nenumăratele exemple de interferență eclectică sau de sinteză între stiluri europene și stilul mudéjar (mudejarii sunt artiștii și meșteșugarii de artă care, după eliberarea de către spaniolii creștini a teritoriilor de sub dominația maură, au continuat să lucreze în Spania, influențînd arhitectura timp de secole). S-ar putea afirma fără riscuri că arhitectura spaniolă de diverse stiluri europene obține tocmai prin combinația cu acest stil mudéjar o unitate specifică. Este ceva paradoxal în acest spe-

cific al arhitecturii spaniole, căci „spaniolitatea“ pare un rezultat de sinteză între stilurile europene și stilul mudéjar. În orice caz, arhitectura spaniolă este o artă de interferențe, fie eclectice, fie sintetice. Una dintre cele mai vechi și foarte convingătoare sinteze ne-o oferă biserica San Miguel de Lino de la Oviedo (secolul al IX-lea) în stil vizigot sub influență arabă. La Guadalajara ne întîmpină splendidul Palacio de los Duques del Infantado în stil gotic tardiv și cu elemente de stil mudéjar în partea superioară a clădirii. Curtea leilor din același palat realizează o sinteză ciudată de gotic, mudéjar și Renaștere. Portale de minunată sinteză de gotic și mudéjar, cu accentul pe gotic, avem la Madrid (Hospital de la Latina) și la Burgos (Hospital San Juan). La Sevilla, în Casa de Pilatos vedem o curte mudéjar cu elemente de Renaștere și o altă curte în care elemente maure se amestecă cu elemente gotice și de Renaștere. Mai reținem o sinteză eclectică de mudéjar și baroc în Iglesia de la Magdalena, la Zaragoza, și o îmbinare de mudéjar și de baroc în catedrala de la Santiago de Compostela.[1]

Nu putem să încheiem rîndurile noastre despre interferențele stilistice, cînd eclectice, cînd sintetice, din Peninsula Iberică fără de a spune cîteva cuvinte și despre mai puținele dar calitativ foarte elocventele realizări pe aceeași linie de interferență din Portugalia. În această țară, tocmai în timpul cînd Europa se pătrundea de duhul clar al Renașterii, apare un stil local, numit după regele Manuel Fortunatul[2] „stil manuelin“ (primele decenii după 1500). Se iscase epoca nebănuitelor descoperiri transoceanice, dînd loc unei creșteri imperiale fără pereche pe atunci în istoria europeană. Concomitent cu această euforie istorică s-a creat în Portugalia o arhitectură ilustrată prin biserici ca ieșite din fundul mării, cu decoruri fantastice de alge, corali și scoici și cu motive luate din tehnica corăbierilor. Era acest stil manuelin un fel de gotic de o gracilitate de mare finețe, cu infiltrații exotice. În portalele vechii

---

[1] August L. Mayer, *Alt-Spanien*, München, 1921–1922.

[2] Manuel el Afortunado (1425–1521), cunoscut ca Manuel I cel Mare (*n.ed.*).

universități de la Coimbra, stilul manuelin se realizează elegant, dar uneori el este paradoxal încărcat pînă la monstruozitate; avem în amintire o „celebră“ fereastră de biserică de la Tomar ce repugnă oricărui gust cît de cît „european“. În stilul manuelin, linia șerpuitoare, motivul împletiturii în spirală este dominant. Stilul manuelin face impresia unui gotic peste care oceanul și-ar fi aruncat motivele vegetale și de faună măruntă. Stilul manuelin este un gotic care caută parcă un vad spre baroc.

O interferență stilistică de natură sintetică dintre cele mai încîntătoare din Europa s-a produs pe pămîntul Moldovei în secolele XV și XVI. Este vorba despre o epocă de creație artistică de o învederată continuitate și de suprem elan. Această epocă cuprinde anii de domnie ai lui Ștefan cel Mare, dar începe mai curînd și depășește cu cel puțin un veac binecuvîntata domnie. În numita perioadă, în spiritul constructiv de care Moldova dă dovezi atît de strălucite, se constată o linie de ascensiune a unui stil local, cu elemente atît creatoare cît și de interferențe sintetice echivalînd creația. Stilul se împlinește sub domnia lui Ștefan cel Mare, cu toate că anume inovații în cadrul său se fac și mai tîrziu, cum ar fi împodobirea fațadelor cu pictură densă, de frescă. Un număr remarcabil de monumente s-au clădit sub domnia lui Ștefan, căci tradiția îi atribuie patruzeci și patru de mănăstiri. Soluțiile ingenioase, pline de suplețe, ce s-au dat unor probleme arhitectonice îndrituiesc pe istoricii artelor să circumscrie perioada ca una de maturizare a stilului „moldovenesc“. Ce interferențe și ce sinteze au loc în acest stil? Elementele ce se îmbină aparțin cîmpului bizantin și cîmpului gotic. Sinteza e moldovenească.

Despre ceea ce stilul bizantin reprezintă, ca închidere și articulație de spațiu în panorama arhitecturii universale, ne-am expus părerile în alte lucrări ale noastre. Am arătat în acele studii că o biserică în stil bizantin întrupează arhitectonic ideea „transcendentului care coboară“. Cupola, dezvoltată în semicupole laterale de la Hagia Sophia, este cerul care se reveleazā omului coborînd din înalt. Bolțile cilindrice

din vechile biserici românești, tot bizantine, prevăzute cu ferestre înguste, lungărețe, prin care pătrunde lumina, îngroșîndu-se că poate fi tăiată ca materia, sunt alcătuiri arhitectonice care fac posibilă tocmai „materializarea“ luminii. În interiorul întunecat și afumat al bisericii, lumina trebuie să ia înfățișare corporală. Lumina se „materializează“ într-un sens, pătrunzînd în spațiul sacral ca niște spade. Lumina este rezultatul întîiului act revelator al divinității. Această lumină ce se „materializează“ simbolizează oarecum Logosul care se întrupează. Arhitectura bizantină are funcția de a face posibilă această întrupare, această revelație. Elementele bizantine pe care se pune accentul în bisericile de stil moldovenesc se înșiră deci printre acelea care fac vizibilă o transcendență coborîtoare. Ideea acestei arhitecturi este aceea a revelației ce se face omului din grație de sus. Goticul, închipuit pe ideea verticalei ce se înalță în infinit, redă prin elementele sale mai curînd înălțarea omului spre transcendență. Între tendințele de bază ale arhitecturii bizantine și cele ale arhitecturii gotice este desigur ceva „contradictoriu“. Și totuși, în stilul moldovenesc aceste tendințe se îmbină în chipul cel mai armonios cu putință. Elementele gotice în stilul moldovenesc sunt îndeosebi contraforții, arcurile tăiate la ferestre și portale; gotice sunt apoi anume forme ale sculpturii ornamentale, decorația în piatră străpunsă a timpanelor. Elemente gotice se remarcă uneori și în unele bolți ale bisericilor, de exemplu bolta pridvorului bisericii de la Bălinești.[1] În stilul moldovenesc, accentul cade în ansamblul arhitectonic pe elementele bizantine. Elementele gotice sunt silite să se „integreze“ în ansamblul bizantin. Sinteza dintre elementele unor stiluri de tendințe diametral opuse în esența lor se obține datorită faptului că în concepția arhitecturii intră o deosebită grijă pentru pondere și măsură. Arcul tăiat, gotic, apare totdeauna foarte atenuat, cîteodată de-abia indicat. Contraforții sunt utilizați

---

[1] Virgil Vătășianu, *Istoria artei feudale în Țările Române*, Editura Academiei R.P.R., București, 1959, p. 639.

cu o funcție aproape decorativă, parcă mai mult pentru a introduce o varietate în monotonia fațadelor decît pentru utilitatea lor constructivă. Mai tîrziu, cînd pereții exteriori încep să fie acoperiți cu fresce, s-ar zice că pintenilor gotici li se găsește o nouă funcție. Ei par făcuți pentru a cîștiga noi suprafețe, urmînd a fi acoperite de pictură. Un cuvînt despre pictura exterioară. Ideea acestei picturi ce împrumută atîta farmec stilului moldovenesc vine tot din concepția bizantină potrivit căreia biserica trebuie să fie „revelația" unei *lumi transcendente*. Sinteza aceasta, într-adevăr fericită, între elementele bizantine și cele gotice n-ar fi fost cu putință dacă în Moldova s-ar fi clădit în spirit măreț-monumental. Măreția ar fi chemat după sine numaidecît excesul. Dacă s-ar fi clădit în spirit de exces, formele bizantine și cele gotice, contradictorii în sine, n-ar fi îngăduit o sinteză atît de mulcomă, ce s-a realizat totuși. Izbînda moldovenească n-ar fi fost cu putință dacă în general spiritul românesc n-ar fi călăuzit de „măsură" în toate. Dimensiunile moderate ale arhitecturii moldovenești, cumpătarea în utilizarea elementelor, evitarea formelor excesive ale goticului, dar și ale stilului bizantin, sunt un secret al acestei singulare reușite. La norocoasa sinteză a contribuit neapărat și folosirea aspectelor organice, care atenuează în sensul „viului" toate formele și liniile arhitectonice. Coperișul de șindrilă, în a cărui înfățișare intră o tainică unduire și palpitație, colaborează din plin la impresia de „organic" a ansamblului arhitectonic. Desfășurăm aceste considerații privind îndeosebi biserica Sf. Gheorghe de la Voroneț, înălțată de Ștefan cel Mare în anul 1488 în locul unei biserici de lemn. Spre această biserică se îndreaptă mereu preferința meditațiilor noastre. În generalitatea lor abstractă, considerațiile rămîn însă valabile și în marginea altor biserici de stil moldovenesc, clădite atît în timpul vieții lui Ștefan cel Mare cît și după moartea sa.[1]

---

[1] Cf. *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare*, Editura Academiei R.P.R., București, 1958.

IDEEA DE PROGRES ÎN ISTORIE

După concepția luministă din secolul al XVIII-lea, istoria omenirii s-ar realiza pe o linie suitoare. Se credea în acea epocă de raționalism și optimism că, în pofida unor recăderi intermitente pe trepte mai întunecate, istoria însăilează „progrese", al căror final scontat ar fi omul „uman", rațional, luminos, liber, cetățean al unui stat universal, destinat să fericească pe toți muritorii. Scopul istoriei ar fi întemeierea unui rai rațional terestru, lipsit de pasiuni pernicioase, emancipat firește de sub constrîngerile oricărei tiranii și cîrmuit exclusiv după normele, generoase în sine, ale minții omenești. Omul luminat, izbîndă supremă a pămîntului, va lăsa în urma sa toate superstițiile și toate miturile socotite ca rămășițe ale unor veacuri de beznă. În toate și peste toate va triumfa rațiunea, chemată să convertească toate iraționalitățile existenței în formule inteligibile, la îndemîna oricui. Filozofia luministă împărțea istoria în epoci luminoase și epoci întunecoase, după cum timpurile în chestiune corespund sau nu idealului ce ea și l-a alcătuit despre omul „rațional". Într-o atare perspectivă, Evul Mediu european apare ca o epocă de întuneric. Luminoasă ar fi istoria vechilor greci, cel puțin în unele perioade cînd accentul cade, evident, pe „rațiune". Un adevărat ideal reprezintă pentru luminiști statul chinez, întocmit în toate ale sale după rațiunea practică a lui Confucius.

Filozofia pozitivistă din secolul al XIX-lea vedea în istorie de asemenea un necurmat „progres". Auguste Comte visa o „umanitate" mai presus de „națiuni", ca țintă finală a istoriei. Un progres întrezărea Comte mai ales pe linia cunoașterii, care ar trece prin cele trei faze: teologică, metafizică, științifică. Încoronarea acestui proces ar aduce-o științele pozitive și tehnica.

Despre o mare linie ascendentă ce ar trece de-a lungul istoriei omenirii ne vorbește și filozofia idealistă a lui Hegel. Marele dialectician vedea istoria ca un progres al conștiinței de libertate, deci al libertății.

Mai există însă atîtea alte filozofii care întemeiază visurile omului pe ideea de „progres". Toate aceste filozofii înglobează în perspectivă progresistă cele mai felurite manifestări ale omului. Totul ar progresa într-un fel sau altul: filozofia, științele, artele, morala, civilizația; chiar și politica s-ar pătrunde de principiile unei etici mereu mai clare. Palpită în aceste filozofii un imens optimism.

Ne întrebăm: În ce măsură am putea să asimilăm ideea de „progres" filozofiei noastre? Răspunsul la o atare întrebare nu va fi tocmai simplu. Cu privire la ideea de „progres", avem nedumeriri și ezitări nu prea lesne de învins. Este posibil un progres în coordonatele istoriei, așa cum le-am schițat pînă aici? Hotărît lucru, de pe pozițiile pe care ne găsim nu vom putea vorbi despre un „progres" ca linie și profil ale istoriei în tot ansamblul ei. În anumite domenii și-n anumite limite, credem totuși că un „progres" este cu putință.

„Istorice" sunt după părerea noastră fenomenele ce iau naștere sub puterea „cîmpurilor stilistice". S-o spunem de la început: nu prea avem impresia că de la un „stil" la alt „stil" ar avea loc vreodată un „progres". Arta plastică de stil clasic a grecilor din perioada pericleică și arta goticului medieval implică desigur cîmpuri stilistice foarte diferite; a pune însă problema superiorității artei clasice grecești față de goticul medieval sau invers înseamnă cel mult a pune foarte greșit o problemă. Despre o linie de „progres" suntem îndrituiți a vorbi cel mult cît privește tehnica artistică cu care se realizează un stil, dar nu despre un progres de la un stil la alt stil. În orice stil, tehnica artistică este la început mai stîngace; în cadrul unuia și aceluiași stil, s-ar putea într-adevăr indica un progres al tehnicii artistice materiale și spirituale. Trecerea de la un stil la alt stil (de exemplu de la arta greacă la arta gotică) nu se face însă niciodată printr-un simplu „progres" al tehnicii artistice. În trecerea aceasta, de importanță capitală pentru mișcarea istoriei, intervin profunde schimbări vectoriale în cîmpurile stilistice.

Pentru ilustrarea „progresului" de sens limitat ce poate avea loc în atîtea din compartimentele istoriei, dăm un exem-

plu ce-l luăm din istoria artelor. Exemplul circumscrie, în linii foarte sumare desigur, modul cum stilul bizantin[1] se realizează progresiv, alegîndu-se și precizîndu-se din multele, adesea divergentele, dacă nu haoticele tendințe ale epocii în care el apare. Străvechi rămășițe de artă creștină s-au păstrat în catacombe. Cele mai multe sunt picturi murale. Anevoie s-ar putea distinge în aceste vestigii elemente de artă care să anunțe, măcar sub forme embrionare, stilul bizantin. Desigur, în pictura catacombelor se schițează, după cum era de așteptat, o tematică nouă; uneori însă chiar și această tematică e vetustă, încît prezența ei în catacombe se justifică doar prin interpretarea nouă ce se dă motivului sau temei. În catacomba lui Callistus de la Roma ne întîmpină figura lui Orfeu cu mielul — o aluzie la Bunul Păstor. Sub unghi formal-artistic, pictura catacombelor oferă privirii multiple și varii elemente de elenism, de largă circulație în epocă, uneori și elemente mai locale de pictură romană, amintind rococoul antic-pompeian. Indiferent de proveniență, toate aceste forme de artă creștină sunt, față de arta elenistică romană a epocii, involute, întoarse spre o oarecare primitivitate. Într-o pictură din catacomba Priscilla de la Roma, avînd drept temă profeția mesianică a lui Isaia, putem vedea cel mai vechi „portret" al Madonei. Nici acest portret nu se schițează încă deloc în sensul abstracțiunii bizantine, cu toate că chipuri de-ale zeiței Isis (cu pruncul în brațe) circulau în tot imperiul, popularizînd abstracțiunea egipteană. Dar să căutăm mai departe. Pe un perete din catacomba Sf. Petru și Marcellinus de la Roma, Isus Hristos e prezentat între figurile ce vor deveni izvoade pentru timpuri viitoare — ale apostolilor Petru și Pavel. Pictura este din secolul al IV-lea. De astă dată, în *alungirea* figurilor într-o ușoară tendință spre bidimensional, putem bănui ceva din stilul bizantin de mai tîrziu; aceasta în ciuda respectului ce se arată încă corporalității. În mozaicul de absidă din Santa

[1] Cf. Max Hauttman, *Die Kunst des Frühen Mittelalters*, Propyläen-Verlag, Berlin, 1937, și Hans von Soden, „Die Entstehung des Christentums", în *Propyläen Weltgeschichte*, vol. II, Propiläen-Verlag, Berlin, 1931.

Pudenziana, păstrat la Roma (384–397), ne întîmpină un magnific Hristos între apostoli pe un fundal de Ierusalim ceresc. Întruchipările artistice sunt de o monumentalitate masivă, figurile mișcate, încă învederat tridimensionale, plastice. Totuși, în stilizarea ca atare a figurilor a intervenit parcă aici o mînă care pare a anunța ceva din hieraticul bizantin.

Iscodind și prin alte locuri, vom da de urme ce vestesc un mai pronunțat „bizantinism". La Bauit, în Egiptul de Mijloc, s-au păstrat într-o mănăstire vestigii de pictură coptă din secolul al VI-lea. Într-una din aceste picturi, vedem în partea de sus înălțarea la cer a lui Isus Hristos, iar jos pe Maria între apostoli. Pictura se realizează fără de nici un iluzionism spațial de profunzime și accentuează frontalitatea bidimensională a figurilor. Ochiul ca atare, fără de ajutorul analizei, identifică aici stilul bizantin. Desigur că exemplul de pictură coptă la care ne referim se sprijinea pe o veche tradiție a cărei urmărire ne-ar duce pînă în străvechiul Egipt. Aici într-adevăr stilul bizantin ne apare prefigurat în multe și esențiale aspecte de-ale sale. Este cazul să amintim aici că într-un evangheliar vechi sirian din Armenia (Etșimiadzin), ne-au rămas din secolul al VI-lea miniaturi, printre care una reprezentînd pe Hristos între apostoli. Avem de-a face și de astă dată cu o „prefigurare" a unor aspecte bizantine, mai puțin pregnantă decît cea coptă, dar, oricum, cu o „prefigurare". Cele mai importante ilustrări ale stilului bizantin din perioada întîielor realizări monumentale ale acestuia va trebui să le căutăm însă la Ravenna, în biserica Sant' Apollinare Nuovo și în biserica San Vitale. Întîia a fost clădită de Teodoric cel Mare, și anume (vrednic de luat aminte) pentru cultul arian, pe la anul 500. Stilul bizantin se realizează în mozaicurile din Sant' Apollinare Nuovo cu mare putere. Monumentala operă dovedește în ce măsură arianismul, în ciuda abaterii sale de la dogma oficială, se integra în spiritualitatea creștină obștească și chiar în tendințele cele mai intime ale acesteia. Fapt e că arianismul prilejuiește realizări dintre cele mai monumentale ale stilului bizantin, prin ceea ce se arată că nu dogma ca atare imprimă unui stil caracteristicile relevante. Cele mai mărețe

izbînzi ale stilului bizantin se datorează grijii pe care împăratul Iustinian a pus-o în cultivarea artei religioase. Mozaicurile din San Vitale, de amintit în primul rînd acela reprezentînd pe Hristos printre arhangheli, flancați de Sf. Vitalis și de episcopul Ecclesius, apoi acela reprezentînd pe împăratul Iustinian cu suita sa, sunt momentele de constituire înfloritoare a stilului bizantin. Aceste exemple dezvoltă consecvent bidimensionalitatea. Frontalitatea figurilor se alege pe deplin ca o normă a lucidității artistice supreme. Doar fețele ca atare ale figurilor mai păstrează puternice trăsături de portretistică realistă. Aici mai rămînea încă un drum deschis pentru sublimare, pentru spiritualizare. Un pas înainte pe acest drum aveau să-l facă artiștii care au închipuit mozaicurile din biserica Sf. Dumitru din Salonic în partea a doua a secolului al VII-lea. Aici liniile se abstractizează complet, chiar și portretele ctitorilor vor dobîndi trăsături mai dematerializate. În secolele ce urmează, stilul bizantin pierde tot mai mult contactul cu viața, cu organicul. S-ar putea susține pînă la un punct că tendința de a nu-ți face chip cioplit sau alte chipuri asemenea, ce se manifestă în secolele VIII și XI în mișcarea violentă a iconoclaștilor, apare încă de mai înainte sub o formă blîndă. Oare tendința artei bizantine de a decorporaliza și de a sublima figurile nu este un fel de iconoclasm atenuat? Iconoclaștii au tras doar ultima consecință din elanul spre spiritualizare ce trece prin epocă. Făcînd abstracție de orice ar aminti corporalitatea, iconoclaștii neagă în genere îndreptățirea icoanelor. Poate că iconoclaștii n-ar fi recoltat succesele, ce totuși le-au dobîndit răstimp de un secol și mai bine, dacă lozincile lor fanatice nu s-ar fi integrat în fond în aspirația bizantină multiseculară spre spiritualizarea tot mai accentuată a omului. După episodul mișcării iconoclaste, stilul bizantin își reia linia întreruptă, se desăvîrșește, ca apoi să înțepenească iremediabil. Rigiditatea hieratică, stereotipă, fără de nici o urmă de viață, își va întinde stăpînirea în Imperiul de Răsărit. Arta ca produs al virtuozității de lung exercițiu, al îndeletnicirii profesionale, cu simboluri goale, va serba triumfuri. Stilul bizantin, după ce își istovește posi-

bilitățile înscrise în cîmpul său stilistic, va trece într-o spectaculoasă fază de virtuozitate. Dar mai înainte de a ajunge la o concluzie, ne vedem obligați să atragem în operația de exemplificare a etapelor străbătute de stilul bizantin și arhitectura cu monumentele ei. În Antichitatea tardivă și în primele secole de creștinism oficializat, arhitectura are, prin aspectele ei de ansamblu, cam aceeași evoluție ca și pictura. Împăratul Constantin a clădit multe lăcașuri de cult pentru noua divinitate de stat. Împăratul a promovat îndeosebi arhitectura de tip bazilical care nu ezită să pună un accent sacral chiar pe materialitate. Am văzut ce rol joacă corporalitatea în pictura creștină de tip elenistic-roman. Bazilicile constantiniene alcătuiesc în stilul de epocă un moment ce corespunde mozaicului de absidă din Santa Pudenziana. Cupola, ca element arhitectonic al unei clădiri cultice, vine desigur din Răsărit. Adeseori, cupola apare înjumătățită și combinată cu arhitectura bazilicală de tip latin. Se vor fi ivit apoi și biserici cu cupole centrale ce prefigurează visul lui Iustinian. În nu mai mult de două sute de ani, arhitectura bizantină își ajunge apogeul: Hagia Sophia. Stilul bizantin se realizează cu aceasta în toată puritatea sa. Ca niciodată înainte, arhitectura izbutește, parcă împotriva firii sale, să se *dematerializeze*. Hagia Sophia nu prea are etape pregătitoare. Ea apare dintr-o dată, pe neașteptate, gata în toată perfecțiunea ei, fără preludii, cam așa cum s-a ivit *Divina comedie* a lui Dante. Cupola, ca un cer coborît ca să se „reveleze“ — aceasta pare a fi ideea arhitecturală „sofianică“. Arcadele, coloanele, cupola centrală dezvoltată în semicupole reduc materialitatea catedralei la strictul necesar, ca aceasta să rămînă pe pămînt și să nu se transforme într-un joc răsfrînt în „apa morților“. Materialitatea e suspendată pînă la limitele realității ei, liniile și formele încetează de a fi delimitări ale greutății; ele sunt aici ca să exprime forțe și tensiuni; ele sunt aici ca să redea vibrații și armonii. Cele două tendințe, întîia spre corporalitate, a doua spre dematerializare, pe care le putem urmări îndeaproape în evoluția picturii creștine sunt prezente, cu antagonismul lor, și în evoluția arhitecturii. Tendințele își urmează la început dru-

murile lor separate; ele se îmbină apoi, încercînd soluții adeseori de impas. Învingătoare rămîne la urmă tendința spre abstract și dematerializare. După anul 1000, arhitectura bizantină alunecă tot mai mult pe căile comode ale copiei și ale virtuozității sterile. Patina timpului, estetica „ruinii“ în general pot să acorde acestei arte calificative de înaltă prețuire. Estetica ruinii și a patinei nu ne poate însă orbi într-atît ca să nu vedem prin vălurile timpului răceala originară, de obiecte confecționate în serie, a acestor monumente. Artiștii prind să lucreze tot mai convențional, strînși în chingile canoanelor. Meșteșugul lor „progresează“ ce-i drept, dar numai în sensul virtuozității. „Progresele“ acestea ale virtuozității sunt cel mai adeseori „regrese“ pentru arta ca atare. Arta autentică și virtuozitatea excesivă se exclud.

Cît privește creația artistică, nu putem deci să constatăm o linie unică de „progres“ de-a lungul istoriei omenirii. Pe cîte o etapă izolată se poate vorbi despre un progres al tehnicii artistice; acest „progres“ începe și se termină cu fiecare nou cîmp stilistic. Progresul nu atrage în sfera sa înseși cîmpurile stilistice.

Ce valabilitate are ideea de progres în alte domenii ale spiritului? Preocupările metafizice au generat la toate popoarele atîtea și atîtea concepții despre existență, viață, lume, divinitate. Totdeauna și pretutindeni, metafizicienii încearcă, pe cont propriu sau cu puteri unite, mereu unul și același lucru: revelarea misterului cosmic și divin. Problemele metafizice sunt probleme eterne. În cursul istoriei, ele au fost, sunt și vor fi reluate, încă o dată și încă o dată, fără sfîrșit. Încercările de soluționare a acestor probleme au loc prin viziuni abstract mitice, prin idei, prin concepte, fie sub formă aforismatică, fie sub formă sistematică, totdeauna însă într-un „cîmp stilistic“. La fel cu orice revelare creatoare pentru care spiritul uman se simte chemat, metafizica rămîne ceea ce este: o încercare. În condiții de epocă, orice idee metafizică reprezintă un „moment“. Situația aceasta se permanentizează de-a lungul istoriei. Dacă prin șirul de „revelări“ ale „misterului“ pe care ființa umană și le face sieși ne-am apropia de o reușită în absolut, atunci în istoria metafizicii s-ar putea vorbi despre

un „progres“ de sens unic pe linia umanității în totalitatea generațiilor ei și pe o scară în absolut. În favoarea unui asemenea „progres“ nu pledează însă nici un argument istoric. Dimpotrivă, după toate semnele, o revelare în absolut i se refuză omului. Acestea ar fi de spus cît privește aspirația pozitivă spre „revelare“ ce îndrumă pe cei mai mulți metafizicieni. Metafizica mai are însă și un alt aspect în perspectiva căruia s-ar putea întrezări un loc ideii de progres. Mai înainte de a încerca o revelare, metafizica *deschide* misterul ca atare. Metafizica pune adică probleme. Pe această linie a punerii problemelor, un „progres“ nu apare exclus. În cursul istoriei, problemele metafizice se *adîncesc* mereu. „Misterul“ ce cade în obiectivul metafizicii cîștigă parcă în profunzime — aceasta în ciuda faptului că încercările de a „revela“ în chip pozitiv misterul se dovedesc iremediabil caduce. Sub unghiul problematicii ca atare, se poate vorbi la fel și despre alte obiective ale gîndirii filozofice. Problema „cunoașterii“ bunăoară s-a *adîncit* necurmat, ca „problemă“, de la Platon pînă la Kant și după acesta. În istoria filozofiei remarcăm așadar un „progres“, dar nu pe linia rezolvării pozitive, în absolut, a problemelor, ci pe linia *adîncirii* lor ca „probleme“. Spre a se putea însă vorbi de un „progres“ în accepția deplină a cuvîntului, o asemenea linie ar trebui să se remarce de-a lungul istoriei nu numai cît privește *adîncirea* problemelor, ci și în ceea ce privește *rezolvarea* lor.



În istoria științelor, ne este de asemenea îngăduit să vorbim despre felurite „progrese“, progrese posibile, dar numai în anumite sensuri, care n-au legătură cu aspirația secretă de a „revela“ *absolutul*. Astfel, în cadrul științelor ce se întemeiază pe simpla empirie, se constată în cursul veacurilor un vădit progres de „acumulare“ a cunoștințelor. Astăzi plantele și animalele ne sunt *empiric* cunoscute pe o scară incomparabil mai largă și într-un spirit de precizie mai riguros decît îi erau cunoscute lui Aristotel. Rămîne totuși un fapt care delimitează un asemenea progres: aceste cunoștințe nu depășesc

nivelul empiricului, ele nu trec „dincolo" în transempiric, unde se situează obiectivul oricărei cunoașteri „revelatoare". La un progres ce se datorează acumulării participă toate științele empirice. Datorită acestor științe, o lărgire uriașă a orizontului accesibil simțurilor are desigur loc; această lărgire a orizontului nu se soldează însă niciodată cu o reală transcendere a orizontului dat.

Un progres de o semnificație, atrăgînd în sfera sa și o zonă mai adîncă a realității, se constată în istoria științelor exacte ale naturii, în fizică, în chimie, adică în științele care se întemeiază în primul rînd pe „experiment" și pe aplicarea matematicii în cercetarea naturii. „Experimentul" este o metodă de cercetare foarte complexă, la constituirea căreia colaborează atît simțurile cît și diverse mijloace *tehnice*. Cu ajutorul experimentului se obține o progresivă dezmărginire a orizontului empiric; aceasta nu numai în sensul *lărgirii*, ci și în sensul *adîncirii*. Datorită mijloacelor *tehnice* de care face uz experimentul, orizontul empiric se *mută* pe un plan mai adînc al existenței, dar fără de a *revela* propriu-zis „misterul", într-un sens ce ne-ar apropia de adecvație. Cu mijloacele *tehnice* proprii experimentului, se poate ajunge la o depășire în profunzime a empiriei obișnuite; prin depășirea aceasta, cercetarea se revarsă într-o altă empirie, într-o zonă ce mai înainte fusese pentru simțurile noastre „transempirică". Un exemplu ilustrează perfect situația: cu ajutorul unor dispozitive tehnice speciale cum ar fi cele ale camerei lui Wilson, electronii — particule constitutive ale atomului — pot fi făcuți „vizibili". Progresul cunoașterii naturii pe cale experimentală are însă o limită peste care nu se trece. Prin nici un fel de experiment nu se poate zgudui sau sparge, în vreun chip oareșicare, principiul conservării misterelor instituit în univers. Despre un progres se poate realmente vorbi în istoria științelor; acest progres este însă limitat și ținut la nivelul posibilităților de cunoaștere proprii omului; prin acest progres posibil, nu se schimbă însă întru nimic situația de ansamblu a cunoașterii față de „mister". Experimentul nu deschide nicăieri poarta spre adecvație în raport cu absolutul.

Istoria ştiinţelor empirice sau a celor exacte-experimentale nu înregistrează însă numai un spor în larg şi-n adîncime a empiriei. Din istoria ştiinţelor fac parte şi toate încercările „teoretice" de a „releva" misterele existenţei. „Teoriile" sunt plăsmuiri mintale, de intenţie revelatoare în raport cu misterul. În calitatea aceasta de încercări revelatoare, *teoriile* sunt totdeauna supuse unei modelări „stilistice". Nu există în istoria ştiinţelor „teorie" care să nu aibă imprimate pe corpul ei stigmatele unui cîmp stilistic. Teoriile fizicale sau cosmologice ale lui Aristotel poartă pecetea stilistică a spiritului grec. Fizica lui Newton sau cosmologia fizică a lui Kant poartă amprentele stilistice ale spiritului european-apusean. Teoriile ştiinţifice, nefiind decît „revelări" în *limite de stil* ale „misterului", nu au calitatea de a sparge pe undeva frontul ce apără misterul de o dezvelire în absolut. Urmează de aici că în succesiunea istorică a teoriilor ştiinţifice nu vom putea descoperi un cert *progres linear* ce ar duce la „adecvaţie". Teoriile ştiinţifice schiţează totuşi, în succesiunea lor, un altfel de „progres". Teoria deschide drumul spre o tot mai amplă *dominaţie* asupra naturii. Pe această linie există incontestabile progrese ce se pot urmări pas cu pas.

Cu perspectiva „dominaţiei" asupra naturii am fi ajuns în pragul unei alte probleme. În legătură cu consecinţele *practice* ale „teoriei", se pune de astă dată marea problemă a „tehnicii" în general şi, de asemenea, problema progresului posibil în cadrul tehnicii. În domeniul tehnic se ajunge, prin născocire de unelte şi maşini, la o progresivă stăpînire asupra puterilor naturii şi la o domesticire a lor. Aici, în domeniul tehnicii, „progresul", datorat acumulării mijloacelor verificate, născocirii şi perfecţionării lor, este cu putinţă într-un sens mai hotărît decît în oricare alt domeniu al preocupărilor omeneşti. Patria „progresului" ca atare este la drept vorbind *tehnica*. În miile de sectoare ale tehnicii se realizează un vădit progres de la o zi la alta, pe linie de utilitate, de randament, de economie de efort. Progresul eclatant, continuu, linear, ce are loc în istoria tehnicii, progres consistînd cel mai adesea într-o tot mai subliniată eleganţă a soluţiilor, nu trebuie totuşi să ne

amăgească cu privire la sensul adevărat al său, care nicăieri și niciodată nu iese din materialitate. Și mai ales nu e voie să ne lăsăm seduși de ideea că succesele practice, dobîndite prin construirea unei mașini, implică în vreun fel o confirmare a „teoriei" pe presupusa linie a „adecvației". Oricare ar fi izbînzile *practice* ale „teoriei", aceasta nu constituie dovezi pentru virtuțile *cognitive* „în absolut" ale „teoriei". De altfel, istoria înregistrează succese tehnice care se întemeiază pe teorii cu totul eronate asupra naturii sau pe cunoștințe pur empirice ce nu ating nici pe departe amploarea celor posibile. Un exemplu. În Antichitate se cunoștea pompa de apă (exemplar găsit în lacul Nemi, în Italia), aceasta o mie de ani și atîtea secole mai înainte ca Torricelli să pună în lumină legile empirice al fenomenului. Pompa de apă a putut deci să fie născocită fără premisele teoretice pe care ea pare a le implica. Ne întrebăm dacă tehnica în întregime n-ar fi putut să ia ființă și fără „teoria" ce-i corespunde. N-ar fi putut oare orice lucru tehnic să fie închipuit și pe temeiul *altor* „teorii" sau uneori pe bază de cunoștințe vagi pur empirice? Pompa de apă din Antichitate și atîtea alte invenții din aceeași eră îndreptățesc din plin o asemenea întrebare. Succesele într-adevăr neprevăzute, extraordinare, ale tehnicii moderne nu constituie cîtuși de puțin probe decisive că spiritul uman ar fi reușit prin cunoștințele sale să spargă pe undeva principiul conservării misterelor instituit în univers. Aici, în acest principiu, își găsește limitele și „progresul" de forme ale tehnicii.

*

Din cele arătate, rezultă că un progres în istorie este cu putință în cele mai diferite forme. Niciodată însă progresul n-are loc într-o zare nelimitată. În oricare din formele sale, progresul este limitat de o mai scurtă sau mai lungă durată și se împlinește pe linii cu totul *laterale* față de linia *existențială* proprie omului. În nici una din formele sale, „progresul" nu afectează întru nimic *existența* omului în anume *coordonate metafizice*. Progrese diverse care nu ating însăși ființa umană în fundamentele ei, poziția și situația ei în univers și în exis-

tență în general, sunt desigur cu putință și se constată realmente cu istoria la îndemînă.

Am văzut, în cele de mai înainte, că anume filozofi, cînd și-au pus problema „progresului“ în istorie, și-au pus-o într-un fel mai radical decît suntem dispuși s-o facem noi. Chiar și teologia creștină vede „progresul“ pe linia de *esență* a istoriei. Teologia creștină admite bunăoară un „progres“ în istorie, al „revelației divine“ ce s-ar face omului. Numai datorită acestui „progres“ al revelației divine omul și-ar putea realiza în istorie destinul său metafizic. Într-o asemenea perspectivă, istoria devine un mediu ce colaborează la îndumnezeirea, într-un chip sau altul, a ființei umane. Procesul acesta ar avea loc sub forma unui „progres“ în revărsarea grației divine asupra omului.

Pentru filozofii luminiști, ideea de progres ține de asemenea de esența istoriei. Istoria are, după păreri luministe, înfățișarea unui progres linear absolut. Pe o atare linie, omul s-ar realiza în calitatea sa supremă de ființă rațională. În concepțiile luministe „revelația divină“ era înlocuită prin „rațiune“. „Rațiunea“ era pentru luminiști oarecum „divinitatea“ în *om*.

La Hegel, omul realizează, prin progresul ce are loc în istorie, însăși rațiunea universală identică cu Dumnezeu. Sau, mai bine zis, rațiunea universală (Dumnezeu) se realizează prin om în „istorie“ în chip suitor și tot mai complex.

În filozofia pozitivistă a lui Comte, omul este chemat să realizeze în cursul istoriei sale „umanitatea“. Această „umanitate“, așa cum o vede filozoful, reprezintă în fond o secularizare totală a „divinității“.

Un progres istoric de un atare profil și de această anvergură nu întrezărim nicăieri și în nici un fel în perspectiva filozofiei noastre. Noi susținem că foarte felurite progrese, oarecum de mai lungă sau mai scurtă respirație, sunt posibile pe diverse linii *laterale* ale existenței umane, pe linii care nu ating esența ființei umane și nici poziția ființei umane în universul dominat de principiul conservării misterelor. După părerea noastră, un progres linear, unic, de profil metafizic nu poate avea loc în istoria omenirii, deoarece istoria aceasta este

o dimensiune complet solidară cu ființa umană ca atare. Omul nu poate sări peste sine însuși. Istoria este un mod temporal de-a lungul veacurilor, rezultînd din atributul *ontologic* specific ființei umane; istoria este o consecință a relativității și a limitelor, a „frînelor" impuse ființei umane prin permanente coordonate metafizice. Istoria omenirii, privită în perspectiva coordonatelor metafizice în care palpită ființa umană, este un drum fără acces în absolut. Pe această linie, mereu egală sieși, se întinde destinul tragic și măreț în același timp al omului. Desigur, activitățile omului, prin care se înfiripă istoria în fiecare moment al ei, sunt variate și complexe. „Progrese" *laterale*, înjghebîndu-se chiar pe liniile acestor activități, sunt *posibile*. Toate aceste varii progrese posibile își au însă o limită peste care nu se trece. Un principiu a fost instituit, dintotdeauna și pentru totdeauna, în univers: principiul conservării misterelor. De acest răgaz se lovesc în cele din urmă toate activitățile omului. *Toate „progresele" îi sunt deschise omului, în afară de unul singur: în afară, adică, de acela care ar afecta într-un fel principiul conservării misterelor instituit în univers.*

FENOMENE, CUNOAȘTERI, CORDOANE CENZORIALE

Distingem în cosmos trei grupuri mari de fenomene ce ne sunt date spre „cunoaștere": spre cunoaștere la nivel uman, cu posibilități umane și în limite umane.

Întîiul grup este alcătuit de fenomenele naturii în sens restrîns. Încadrăm aici fenomenele fizice, cele chimice și cele biologice.

Al *doilea* grup îl formează fenomenele psihospirituale, adică fenomenele psihice, cum ar fi instinctul și inteligența, la animale, stările, funcțiile, procesele, actele psihospirituale la om.

Al *treilea* grup cuprinde exclusiv fenomenele istorice ale omenirii.

Toate aceste grupuri de fenomene sunt accesibile unei cunoaşteri, dacă nu de adecvaţie în absolut, atunci de o cunoaştere relativizată în condiţii umane. Toate aceste fenomene sunt susceptibile mai întîi de o cunoaştere receptivă în calitatea lor de obiecte „date". De fenomenele naturii luăm act prin simţuri; le putem descrie, le putem clasifica, le putem analiza. De fenomenele psihospirituale de asemenea putem lua act, fie prin trăirea lor, fie prin asimilarea lor cognitivă care are loc prin introspecţie cînd e vorba despre trăirile subiectului cognitiv însuşi, fie prin intropatie cînd e vorba despre trăirile unor subiecte străine de subiectul cognitiv. De fenomenele istorice se ia act pe diverse căi, de exemplu de-a dreptul prin simţuri cînd e vorba de fenomene contemporane cu subiectul ce vrea să le cunoască; aceste fenomene le putem descrie, le putem clasifica, le putem analiza. De fenomenele istorice în general — şi mai ales de cele „trecute" — se ia act prin indicii, prin date, prin imaginaţie, prin intropatie, prin analiză. Neapărat că intuiţia (prin simţuri) joacă un rol hotărîtor la înregistrarea, la inventarierea tuturor fenomenelor, oricărui grup ar aparţine. În procesele, în actele de identificare a lor, intervine hotărîtor inteligenţa cu „categoriile" ei şi enorma masă de concepte disponibile. Prin organele şi mijloacele intuiţiei pe de o parte, prin mijloacele inteligenţei pe de altă parte, fenomenele devin susceptibile de o cunoaştere aperceptivă ca „date" ale existenţei.

Despre fenomenele din cele trei grupuri amintite mai sus nu se ia însă numai act aperceptiv în vederea constituirii unei cunoaşteri de „fapte". Toate „faptele" o dată identificate servesc şi ca pretexte pentru o cunoaştere explicativă sau „teoretică". Cunoaşterea explicativă sau teoretică deschide o nouă perspectivă asupra fenomenului circumscris ca „fapt". Aspiraţiile cognitive ale omului trec dincolo de „fapte" ca atare în vederea unei cunoaşteri de *adîncime*. „Faptul" devine cu aceasta o „problemă". Punerea unei probleme este echivalentă cu *deschiderea* unui „mister" şi solicită un act spiritual de

căutare a unei „soluţii" echivalent unui act „revelator". Cunoaşterea „teoretică" are demersuri foarte complexe. O putem ilustra prin exemple din diverse domenii. În fizică, fenomenul luminii bunăoară e susceptibil de o explicaţie prin teoria ondulaţiilor sau prin teoria corpusculară (sau prin amîndouă deodată). Sau: chimia ne vorbeşte despre combinaţiile în anume proporţii cantitative ce pot avea loc între elemente; fenomenul este susceptibil de o explicaţie prin teoria atomilor. În biologie, fenomenul vieţii este susceptibil de o explicaţie „materialistă" sau de una „vitalistă". În psihologie, de asemenea, se pot găsi diverse „teorii" pentru a „explica" viaţa sufletească cu toate formele ei. O asemenea „teorie" este de exemplu aceea a „reprezentărilor", a lui Herbart („reprezentările" luptă ele între ele pentru a se menţine în centrul conştiinţei; datorită acestei lupte, ar lua fiinţă viaţa afectivă). Din domeniul psihologiei, s-ar mai putea aminti ca exemplu de „cunoaştere *teoretică*" încercarea lui Freud: unui fenomen psihic precum este „visul" i se dă o explicaţie „psihanalitică" (în explicaţie intră ca factori inconştientul, conştiinţa, instinctul sexual, procesul de refulare, cenzura morală).

Cunoaşterea „teoretică" s-a încercat şi asupra fenomenelor istorice. Amintim pentru exemplificare încercările de a explica fenomenele istorice prin teoria raselor (Houston Stewart Chamberlain), prin teoria luptei de clasă (Ludwig Gumplowicz), prin teoria marxistă a bazei economice, prin teoria spengleriană despre „sufletul unei culturi".

În alcătuirea oricărei „teorii" cu privire la unul sau altul dintre fenomenele lumii, intervin o seamă de factori: întîi materialul brut fenomenal, în al doilea rînd inteligenţa cu categoriile ei, în al treilea rînd spiritul uman „revelator", chemat să propună o plăsmuire „teoretică"; aceste plăsmuiri au totdeauna o pecete „stilistică".

Există aşadar trei grupuri mari de fenomene care solicită cunoaşterea la nivel uman şi în condiţii umane. Dar ce înseamnă „cunoaştere" la nivel uman şi în condiţii umane? Cît priveşte „cunoaşterea" de care este capabil omul în raport cu fenomenele, adică atît cunoaşterea directă prin simţuri cît şi

cunoașterea indirectă, de natură „teoretică“, reamintim pe scurt părerile ce le-am expus în atîtea din lucrările noastre anterioare. Despre „cunoașterea“ la nivel uman și în condiții umane am afirmat în studiile noastre că n-ar ajunge niciodată la o adecvație absolută în raport cu obiectul ei. Singura idee cu acces real în transcendență pe care spiritul nostru o posedă este ideea de „mister“, dar această idee este o idee-negativ. Orice cunoaștere cu pretenții de „revelare“, de dezvelire pozitivă a „misterului“, o socotim ca fiind strict condiționată de structuri umane. În consecință, orice asemenea cunoaștere este relativă, limitată; în orice caz *străină de adecvația în absolut pe care ea o urmărește*. Teza aceasta a noastră despre poziția cognitivă a omului în lume circumscrie o stare faptică ce nu a fost încă prin nimic dezmințită pînă în momentul de față. În desfășurarea pe etape a filozofiei noastre, am încercat să dăm și o semnificație mai profundă, de natură metafizică, acestei stări de fapt. Ne referim la teoria „cenzurii transcendente“, care conferă stării de fapt o anume legitimitate. Poziția cognitivă, cu posibilitățile inerente ei, proprie omului în univers apare în lumina teoriei despre „cenzura transcendentă“ ca fiind rezultatul unei limitări, al unei „cenzuri“ ce i s-ar aplica în chip structurat din partea unui Centru divin-demonic al existenței în general.

Am precizat în cele de mai înainte care sunt, pe grupuri, fenomenele ce se îmbie cunoașterii umane. Ne punem acum întrebarea: În ce măsură „cunoașterile“ care se referă la cele trei grupuri mari de fenomene se resimt de efectul cenzurii transcendente? Prin termenul de „cenzură transcendentă“ circumscriem de astă dată toate formele de „disimulare“, de „limitare“ și de „frînare“ impuse „cunoașterii umane“ în condițiile existenței universale.

Cît privește fenomenele aparținînd întîiului grup, adică fenomenele fizice, chimice, biologice, ar fi de spus că pe acestea le receptăm și le asimilăm conștiinței noastre prin *simțuri*. Rezultatul acestui proces de receptare prin simțuri a unui „mister“ nu are semnificația unei reflectări mai mult sau mai puțin adecvate a unui „mister“. „Senzațiile“ stîrnite în con-

ştiinţa noastră prin acţiunea „misterului" asupra simţurilor sunt pur şi simplu „disimulări" ale misterului, iar nu „reflectări". Senzaţiile reprezintă în cadrul cunoaşterii doar „semnale" ale unui „mister". În procesul de cunoaştere la nivel uman, „disimularea" misterului sub forma *semnalelor* receptate de noi prin simţuri este întîiul efect ce-l putem atribui „cenzurii transcendente". „Misterul" ce ni se „semnalează" urmează apoi să ni-l „revelăm" noi înşine nouă înşine cu mijloace imaginare şi conceptuale. Transformarea „semnalelor" ce ni se comunică prin simţuri în imagini şi concepte se face în virtutea unor funcţii de organizare proprii inteligenţei. De la Kant încoace ne-am obişnuit să numim aceste funcţii ale inteligenţei „categorii". Categoriile, reprezentînd anume funcţii structurale ale inteligenţei, au după concepţia noastră şi o semnificaţie „metafizică". Ele pot fi privite ca *mijloace* ale „cenzurii transcendente". În felul cum datele simţurilor sunt prelucrate şi organizate prin „categorii", vedem un al doilea efect al „cenzurii transcendente".

Datorită categoriilor proprii inteligenţei, organizăm astfel, pornind de la „semnalele" receptate prin simţuri, o lume *empirică* de „obiecte" şi de „relaţii" între obiecte. Această lume empirică este susceptibilă de determinări abstracte conceptuale. Aspiraţiile cunoaşterii nu se curmă însă aici. Dimpotrivă, aici ne ajunge invitaţia de a face un nou salt în procesul cunoaşterii. În legătură bunăoară cu fenomenele fizice, chimice, biologice din lumea *dată*, se deschide în acest moment un nou proces de cunoaştere, de astă dată în *adîncime*, de cunoaştere „teoretică" a *misterelor* pe care fenomenele le reprezintă empiric. Dar orice cunoaştere „teoretică" ce porneşte de la aspectul *fenomenal* spre a merge în *adîncime* se înjghebează şi se alcătuieşte, după cum de atîtea ori am arătat, sub constrîngerea unui „cîmp stilistic", sub presiunea „vectorilor" ce compun un asemenea cîmp. Asupra „teoriilor" ca plăsmuiri ale spiritului uman se imprimă o întreagă garnitură de *categorii stilistice* (un alt echipament al spiritului uman). La o analiză mai atentă, orice „teorie", mînecînd de la fenomene ale naturii spre a dezveli adîncimile, cuprinde în conţinut şi în

formă o seamă de elemente constitutive, cum ar fi „imagini", „scheme", „concepte". Lucrul acesta este arhicunoscut. Dar orice „teorie" mai cuprinde și elemente de „cîmp stilistic" — ceea ce e mai puțin cunoscut. Teoria *atomilor*, pe care Democrit a propus-o în Antichitate ca explicație a lumii, poartă întipărite pe corpul ei toate amprentele de stil ale spiritului grec. De asemenea, teoria „atomilor" la inzi poartă pecetea de stil caracteristică spiritului indic. Teoria atomilor a lui Dalton relevă stigmatele de stil ale spiritului european apusean. Orice inteligență intuitivă de oareșicare agerime și avînd o experiență în atare explorări le învederează. Categoriilor stilistice, în calitatea lor de vectori ai unui cîmp modelator, li se poate de asemenea atribui o semnificație metafizică în cadrul „cenzurii transcendente"; ele pot fi socotite ca un fel de „frîne transcendente"; ele ar frîna adică aspirațiile noastre „revelatoare" în raport cu misterele existenței. Iată un al treilea efect al cenzurii transcendente.

Ajunși aici, avem posibilitatea de a preciza care este situația cunoașterii, de nivel și în condiții umane, în raport cu fenomenele naturii (fizice, chimice, biologice). În procesele de cunoaștere avînd ca obiectiv aceste fenomene, cenzura transcendentă intervine cu trei cordoane care zădărnicesc accesul în absolut: întîiul cordon este acela al „disimulării" *misterului* prin simțuri; al doilea cordon este acela al organizării senzațiilor sub formă de lume empirică prin categoriile inteligenței; această organizare prin categorii a senzațiilor țese o perdea în plus între subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut. Un al treilea cordon cenzorial este acela al categoriilor stilistice care frînează orice încercare „teoretică" de revelare a misterului. În cazul fenomenelor naturii (fizice, chimice, biologice), cunoașterea de adecvație în absolut este așadar sistematic, structural zădărnicită prin nu mai puțin de trei cordoane cenzoriale. O cunoaștere a fenomenelor în chestiune se realizează totuși, dar numai o cunoaștere la nivel uman și în condiții umane. Noi nu negăm posibilitatea cunoașterii în general; negăm numai posibilitatea cunoașterii în absolut. Omului îi este îngăduită o cunoaștere

adecvată numai prin ideea-negativ a „misterului"; omului îi sunt îngăduite şi unele forme de cunoaştere, care sunt însă inadecvate; aceste forme sunt ce-i drept *pozitive*, dar în acelaşi timp „relativizate", deoarece sunt *cenzurate*.

Trecem acum la al doilea grup de fenomene ce ni se oferă spre cunoaştere. Ne referim la cele psihospirituale. Fenomenele psihice, precum senzaţiile, sentimentele, afectele, stările voliţionale, gîndurile, sunt — spre deosebire de fenomenele fizice — „ele însele". Fenomenele psihice nu reprezintă „altceva", precum aceasta se întîmplă cu fenomenele fizice care, aşa cum le sesizăm, nu fac decît să ne „semnaleze" un „altceva". Fenomenele psihice sunt ca „trăiri" ele însele. Fenomenele psihice ce se petrec în noi le putem „trăi", dar le putem şi „cunoaşte". „Cunoaşterea" acestor fenomene nu este identică cu „trăirea" lor. Un sentiment îl trăim nemijlocit, dar îl putem supune şi unei „cunoaşteri". Cunoaşterea unui sentiment trăit poate fi mijlocită prin introspecţie. La distincţia ce o operăm ne ajută foarte mult o remarcă a lui Spinoza. Filozoful a notat pe vremuri că, prin observare atentă, prin „cunoaştere", am putea bunăoară reduce intensitatea unei „dureri". Observaţia lui Spinoza e valabilă şi ar putea să fie generalizată. Toate trăirile de natură psihospirituală sunt susceptibile de o alterare prin introspecţie. Dar, ca să reluăm firul gîndurilor noastre, însemnăm că între „fenomenul psihic" şi „cunoaşterea" sa prin introspecţie nu este distanţa de disimulare ce se interpune, spre pildă, între cunoaşterea prin simţuri a unui fenomen fizic şi fenomenul fizic însuşi (misterul). Introspecţia nu *disimulează* psihicul ca atare, ci îl alterează doar mai mult sau mai puţin. Spinoza spunea că introspecţia poate „atenua" o durere. Fenomenul psihic rămîne în fond el însuşi, chiar şi cînd este alterat întru cîtva prin introspecţie, cîtă vreme senzaţiile sunt *altceva* decît misterul fizic ce ni se semnalează prin ele. Acesta este un aspect al chestiunii ce ne preocupă. Mai există însă şi alte aspecte. Fenomenul psihic mai poate fi „cunoscut" şi altfel decît prin simplă, imediată introspecţie analitică şi sintetică; în acest caz intră în joc cordonul cenzorial al categoriilor intelectuale, cu ajutorul cărora se efectuează

operația de analiză și sinteză. O atare cunoaștere prin categorii intelectuale *diformează* radical obiectul psihic ținut sub observație. Psihologia își zădărnicește accesul la adecvație datorită acestei cunoașteri categoriale. Pentru a ilustra situația, să ne gîndim numai la diformarea fenomenelor psihice cînd li se aplică categorii precum aceea a „substanței" sau a „cauzalității". Stările psihice, trăirile, se înfățișează în cazul acesta sub forma rigidă a unor corpuri materiale. Acesta este un alt aspect al „cunoașterii" fenomenelor psihice.

Și mai există și un al treilea aspect. Fenomenele psihice se pot „deschide" ca probleme de „adîncime". Astfel de probleme solicită „teoria". Un exemplu ne oferă teoria visului la Freud. Celebrul psihanalist creează eșafodajul complex al unei „teorii" pentru a explica un fenomen ca „visul". Inconștientul de natură psihică, instinctele, anume procese de conștiință morală sunt puse la contribuție pentru a explica în toată intimitatea sa visul. Printr-o asemenea cunoaștere „teoretică", Freud a reușit să scoată anume fenomene psihice din vagul perspectivelor de pînă atunci. Datorită „teoriei", un fenomen psihic precum este visul apare dintr-o dată în angrenajul unui complicat supradeterminism și dobîndește o finalitate precisă în jocul echilibristic al puterilor psihice. Problematica psihologică cîștigă prin aceasta întîia oară o adîncime și o amploare pe care numai problematica „științifică" le are. De altmintrelea, încă un fapt ni se pare indiscutabil: „teoria" freudiană a visului poartă amprentele stilistice ale gîndirii științifice din epoca în care ea a fost formulată. Epoca gîndea „teoretic" foarte fizical. Freud tratează visul cam în felul în care fizicienii tratează un corp fizic pus în mișcare după principiul paralelogramului puterilor.

Care ar fi așadar modurile de „cunoaștere" a fenomenelor psihospirituale și ce cordoane cenzoriale împiedică în acest domeniu accesul spre „adecvație"? Răspundem. Întîiul cordon cenzorial, acela al „disimulării" (efectiv prezent în cunoașterea fenomenelor fizice), este *absent* în cunoașterea psihicului. Fenomenul psihic este el însuși, el nu trimite spre *altceva* ascuns în dosul său. Situația își are evidența sa. O ast-

fel de situație a putut să facă pe un Schopenhauer sau pe un Bergson să creadă că în lumea psihică noi ne-am găsi, cu posibilitățile noastre de cunoaștere, chiar în fața „lucrului în sine". Intuiția directă ne-ar prilejui aici o cunoaștere absolută. Situația nu este însă tocmai așa cum ne-o prezintă cei doi filozofi. Fenomenul psihic este el însuși ca „trăire"; de îndată ce încercăm să-l asimilăm prin cunoaștere, încep și distanțările față de el. Cunoașterea intuitivă, prin introspecție, a fenomenului psihic „alterează" deja întru cîtva fenomenul. Recunoaștem însă că aici nu e vorba de intervenția unui „cordon cenzorial" cum ar fi acela al „disimulării" (situație în care ne găsim față de „misterele" *fizice*). Nu e mai puțin adevărat că, privind lucrurile în ansamblu, suntem nevoiți să admitem că și în cunoașterea „psihicului" intervin anume cordoane cenzoriale. Nu trei, ca în cazul cunoașterii fenomenelor fizice, ci numai *două*. În cunoașterea psihicului intervine fără îndoială cordonul cenzorial al categoriilor intelectuale prin care organizăm materialul psihic al „trăirilor". Mai intervine apoi în cunoașterea psihicului (în „teoriile" despre psihic) cordonul categoriilor stilistice a cărui prezență efectivă o constatăm de altfel în aspectele de stil ale oricărei „teorii". Două sunt deci cordoanele cenzoriale ce zădărnicesc o cunoaștere „adecvată" a fenomenelor psihice: întîiul cordon este acela al categoriilor intelectuale; al doilea cordon este acela al categoriilor stilistice.

Al treilea grup de fapte ce se îmbie cunoașterii este acela al fenomenelor *istorice*. Spre deosebire de fenomenele fizice și de cele psihospirituale, fenomenele istorice au o notă distinctivă de ansamblu: ele sunt fenomene de înfățișare stilistică. Istoria este „istorie" în măsura în care poartă amprentele unui „cîmp stilistic". Elementul fizic și elementul psihospiritual sunt factori constitutivi, de implicație, ai fenomenului istoric; cu adevărat specifice în sens definitoriu rămîn pentru fenomenul istoric stigmatele stilistice. O demnitate „istorică" nu pot avea decît creațiile spirituale, organizațiile sociale, produsele tehnice, faptele politice etc. care se disting prin aspecte de „stil". Aceste aspecte țin de intenționalitatea inconștientă, sau uneori mai mult sau mai puțin conștientă, a fenomenelor

istorice. Există desigur nenumărați istoriografi care ignoră acest lucru; se întîmplă însă lucrul foarte curios că, atunci cînd fac istoriografie sau filozofie a istoriei, ei aleg totuși foarte just, aproape cu un fel de clarviziune, fenomenele de natură într-adevăr „istorică“. Definiția ce o dăm istoricității apare astfel confirmată prin însăși practica cercetărilor istorice. Prin definiția ce o dăm fenomenului istoric nu facem deci decît să adăugăm unei practici milenare un moment de luciditate.

Urmează din cele de mai sus că o cunoaștere istorică își ajunge complet obiectivul urmărit cînd izbutește să releve nu numai apariția, durata și dispariția în spațiu și în timp a faptelor istorice, ci, mai vîrtos, cînd reușește să pună în lumină și aspectele de stil ce caracterizează aceste fapte. Firește, un istoriograf nu trebuie să realizeze necondiționat un asemenea postulat. Dar acesta ar fi obiectivul unei istoriografii conștiente de drumurile și de ținta sa. Ce mijloace are la dispoziție cunoașterea „istorică“ în vederea unui asemenea scop? Pentru atingerea obiectivului ei specific, cunoașterea istorică are la îndemînă o seamă de mijloace și resurse. Printre acestea, intuiția este cea mai fertilă. Istoriograful își cultivă prin îndelung exercițiu o anume sensibilitate datorită căreia el va putea să distingă și să delimiteze în masa amorfă a faptelor istorice prezența activă a unor factori stilistici. Istoriograful mai are la îndemînă puterea de analiză și de sinteză, utilizabil de altfel în orice domeniu științific. Atît intuiția cît și puterea de analiză și de sinteză sunt daruri ce pot fi dezvoltate în sensul unei performanțe tot mai eficiente. Fețele stilistice ale unui fenomen istoric pot fi sesizate din partea oricui are darurile receptive necesare și nu este lovit de cecitate sau de daltonism istoriografic. Dată fiind imensa varietate a „stilurilor“ din istoria omenirii, constatarea aspectelor, învederarea lor cer, nu încape vorbă, o *elasticitate* pe scară universală a sensibilității, o suplețe a puterii de analiză și o cît mai viguroasă întrebuințare, mergînd spre esență, a puterii de sinteză.

Ce piedici poate să întîmpine cunoașterea istorică în urmărirea obiectului ei?

Să stăm puțin și să cumpănim. În cele din urmă, istoria, sub fațetele ei specifice, ar putea să fie cunoscută mai bine decît ne putem cunoaște pe noi înșine. În definitiv, istoria este „creația“ ființei umane; ca atare, ea are aspecte în funcție de intenționalitatea conștientă și inconștientă a ființei umane. Cunoașterea mai mult sau mai puțin „adecvată“ a obiectului istoric ar atîrna, teoretic vorbind, exclusiv de elasticitatea sensibilității pentru stil, de subtilitatea și perspicacitatea analitică și de puterea de sinteză proprii istoriografului. Această situație norocoasă este însă un caz de limită, teoretic. Căci în chip practic, istoriograful întîmpină și el dificultăți în calea sa, adesea insurmontabile. Ca privitor și ca cercetător care studiază un fenomen istoric, istoriograful este, el însuși, echipat cu o garnitură de „categorii stilistice“ ce îi aparțin atît ca individ cît și ca membru al unei colectivități. Istoriograful înclină cel mai adesea să vadă fenomenele istorice prin prisma și în perspectiva propriilor sale categorii stilistice. De aici decurg cele mai grave diformări în felul cum sunt văzute și prezentate fenomenele cînd e vorba mai vîrtos despre cele mai *depărtate* în spațiu și în timp. Această piedică nu este cazul însă să o privim ca fiind „principială“. Un istoriograf trebuie să-și facă educația sensibilității pentru stil în sensul unei *elasticități* pe scară universală. Lucrul este din cale-afară anevoios și rămîne cel mai adesea un simplu deziderat. Împrejurarea că istoriograful este echipat cu o garnitură de categorii stilistice, personale sau colective, nu reprezintă totuși o zădărnicie de principiu a cunoașterii istorice. În acest domeniu al faptelor istorice, prezența activă în spiritul unui om a unei garnituri de categorii stilistice nu are eficiența sistematică a unui „cordon cenzorial“. Diformările de perspectivă de care se face culpabilă cunoașterea istorică sunt nespus de frecvente în istoriografie, dar, teoretic privind, ele n-ar trebui să aibă loc oricum și oricînd. Se poate indica un caz cînd cunoașterea istorică își poate atinge ținta fără diformări prea grave de perspectivă. Cazul fericit are loc cînd istoriograful studiază fenomene istorice ce se produc în același cîmp stilistic de care însuși istoriograful este stăpînit. În climatul unei atare correspon-

dențe, prilejul diformărilor de perspectivă stilistică e disparent. Stabilirea acestui caz fericit și excepțional ne îndrituiește la o afirmație de principiu: cînd este vorba despre cunoașterea fenomenelor istorice, categoriile stilistice cu care este echipată ființa umană nu constituie un „cordon cenzorial“. Categoriile stilistice pot să producă și produc cel mai adesea diformări de perspectivă în cunoașterea fenomenelor istorice, dar aceasta nu se întîmplă în chip inevitabil. Există cazuri, cum am arătat adineaori, cînd un anume grad de „adecvație“ a cunoașterii istorice în raport cu obiectul său se poate realiza datorită chiar categoriilor stilistice cu care este echipat istoriograful.

Printre fenomenele ce au loc în lume, fenomenele istorice ne sunt cele mai apropiate, cele mai intime, mai familiare, ca să zicem așa. Cunoașterea are în acest domeniu unele șanse pe care nu le are aiurea. Aceasta nu înseamnă că în domeniul istoric cunoașterea s-ar putea realiza vreodată pînă la „adecvație“ în absolut. În cele din urmă, și în domeniul istoric este cu putință tot numai o cunoaștere la nivel uman și în condiții umane. Cunoașterea istorică, cu condițiile ei, prilejuiește diverse „diformări“ ale obiectului. Unele din acestea sunt evitabile. Cele mai *sistematice* „diformări“ ce au loc în domeniul cunoașterii istorice decurg din aplicarea categoriilor „inteligenței“ asupra materialului istoric *brut*. Categoriile intelectuale cu ajutorul cărora omul „organizează“ lumea fenomenelor în general joacă un rol de cordon *cenzorial* în toate domeniile de cunoaștere. Deci și în domeniul istoric. În cunoașterea istorică, categoriile intelectuale constituie un cordon cenzorial — singurul, dar suficient pentru a zădărnici „adecvația“ în absolut.

În concluzie:

a. În cunoașterea fenomenelor naturii (fizice, chimice, biologice) intervin *trei* „cordoane cenzoriale“:

1. disimularea prin simțuri a „misterului“;
2. organizarea prin categorii intelectuale a fenomenelor;
3. dezvelirea *frînată* a fondului mai adînc al fenomenelor naturii prin „teorii“, în cadru stilistic.

b. În cunoașterea fenomenelor *psihospirituale* intervin numai *două* „cordoane cenzoriale“ :

1. organizarea materialului brut, psihospiritual, prin categorii intelectuale;
2. dezvelirea *frînată* a fondului mai adînc al fenomenelor psihospirituale prin „teorii“, în cadru stilistic.

c. În cunoașterea fenomenelor *istorice* intervine un *singur* „cordon cenzorial“: organizarea materialului istoric prin „categorii *intelectuale*“. Alterări și diformări de cunoaștere, ca efecte ale categoriilor *stilistice*, sunt posibile și frecvente atît în descrierea fenomenelor istorice cît și în „teoriile“ despre ele.[1] Dar „stilul“ nu are în acest domeniu rol de cordon cenzorial principial și sistematic. Aspectele fizice și psihospirituale sunt implicații de-ale fenomenului istoric. Ca aspecte de implicație ale fenomenului istoric, *fizicul* și *psihicul* au însă un rost și o semnificație ca atare, așa cum ne apar. *Aici ele sunt* ceea ce ni se *pare* că sunt.

Pe baza acestor analize, s-ar putea afirma că toate „cunoașterile“ în legătură cu diversele grupuri de fenomene au loc la un nivel uman și în condiții umane, dar că, printre diversele cunoașteri posibile, cea mai puțin „cenzurată“ este cea *„istorică“*.

OSWALD SPENGLER ȘI FILOZOFIA ISTORIEI

Un mare răsunet a avut în deceniile din urmă filozofia istoriei pe care Oswald Spengler a expus-o în cartea sa *Declinul Apusului*.[2] Două sunt îndeosebi motivele ce ne îndeamnă

---

[1] A se vedea cap. introductiv „Despre istoriografie“ [v. *supra* pp. 339–353] în care expunem cîteva mari concepții despre istorie în funcție de „stilurile“ lor de bază.

[2] În original: *Der Untergang des Abendlandes*, Oskar Beck Verlag, München, 1924 (*n.ed.*).

să ne oprim în paginile de față asupra acestei filozofii care și-a cucerit faima nu numai prin substanța, dar și prin forma seducătoare a prezentării. Filozofia spengleriană ilustrează pe de o parte, mai plastic decît oricare filozofie, o anume concepție ciclică asupra istoriei, care desigur că nu poate fi trecută cu vederea și care ar putea să fie opusă concepțiilor „progresiste". Filozofia în chestiune reprezintă pe de altă parte un moment de o deosebită importanță în gîndirea contemporană. O luare de atitudine față de ea se impune deci de la sine.

Spengler și-a alcătuit concepția despre istorie, impresionantă fără-ndoială, sub influența mai multor gînditori. Această concepție trebuie să o socotim nu ca un început, ci ca o culminație a unui mod de a gîndi, ilustrat de o seamă de precursori. Modul de a filozofa al lui Spengler stă, prin perspectiva organicistă și morfologică ce o deschide asupra istoriei, sub înrîurirea lui Goethe. Aceasta înseamnă că s-ar putea aminti încă mulți alți gînditori tutelari sub semnul cărora Oswald Spengler s-a format, uneori în chip mărturisit, alte dăți în chip nemărturisit. Astfel, în importante și fundamentale puncte ale concepției sale despre istorie, Spengler aplică nemărturisit gîndurile monadologice ale lui Leibniz. Despre aceasta mai la vale. Metoda reducției puterilor alcătuitoare de cultură la cîte un tip chintesențial uman sau zeiesc cvasimitic Spengler și-a însușit-o, ca și multe criterii vitale-voluntariste de altfel, din filozofia lui Nietzsche. Ne amintim cum Nietzsche, în genialul său studiu de tinerețe despre *Originea tragediei*[1] circumscria pe vremuri cele două izvoare ale culturii grecești prin conceptele mitice al „apolinicului" și al „dionisiacului". Asupra acestui punct vom avea prilejul să revenim. Cît privește ideile despre „sufletul" unei „culturi" ca fiind legat de un anume peisaj, de o anume viziune spațială, concepția lui Spengler dezvoltă morfologia culturii a lui Leo Frobenius. Iată numai

---

[1] În original: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872); s-a tradus prin *Nașterea tragediei.* Versiunea românească semnată de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan a apărut în antologia *De la Apollo la Faust: Dialog între generații,* Editura Meridiane, București, 1978, pp. 177–297 (*n.ed.*).

cîteva nume sub egida cărora Spengler și-a alcătuit concepția. Filozoful posedă însă o putere de sinteză și de asimilare cu totul excepțională, încît înrîuririle oricît de ample pe care le-a acceptat nu pot să scadă întru nimic eminența originalității sale. În anume amănunte ale filozofiei sale, Spengler a mai suferit influențe serioase și din partea lui Henri Bergson sau a lui Houston Stewart Chamberlain. De la întîiul, Spengler a luat distincția între materie ca obiect al științei și viață ca obiect al unei intuiții vii. De la al doilea — o mai vie înțelegere a morfologiei goetheene și apoi atîtea detalii cît privește felul de a vedea cultura apuseană.

De concepțiile ciclice se apropie filozofia lui Spengler prin părerea că istoria nu ar fi lineară, ci circulară, cu posibilități de revenire. Istoria ar avea o serie de faze finite, după încheierea cărora procesul se reia de la capăt. Istoria ar avea un început, un mijloc și un sfîrșit. Ea are o naștere, se dezvoltă, își ajunge maturitatea, îmbătrînește și piere. În vechiul Babilon se credea într-o atare repetiție ciclică de „ani universali". În concepția babiloniană, desfășurarea ciclică revine „istoriei omenirii" ca atare, adică ecumenicității cunoscute în Antichitate. Spengler nu admite o istorie a „omenirii". Există după părerea sa doar „istorii" *separate* ale diverselor „culturi" care, în desfășurarea lor, ar trece ciclic prin faze asemănătoare.

O idee de temelie a filozofiei lui Spengler este aceasta: Orice cultură trebuie privită ca un „organism"; aceasta nu la figurat, ci la propriu. Orice cultură este în totalitatea sa un organism real, însuflețit de un „suflet". După concepția lui Spengler, o cultură are un suflet al ei specific, care ar fi altceva decît sufletul individual al oamenilor alcătuitori de colectivitate. Cît privește sufletul unei culturi, Spengler dezvoltă, fără a ne-o spune întocmai, păreri ce odinioară Leibniz le profesa cu privire la monade, unitățile ultime și de substrat ale existenței. E anevoie de știut întru cît Spengler și-a dat seama de ideile sale, în definitiv foarte „monadologice", despre cultură. Culturile (și sufletele lor) ar fi, după Spengler, impermeabile una în raport cu celelalte. Ideea corespunde întocmai concepției lui Leibniz despre impermeabilitatea monadelor.

Leibniz susținea că fiecare monadă ar fi singulară în felul ei și „fără ferestre în afară". La fel, după Spengler, sufletele diverselor culturi s-ar dezvolta în sine și prin sine, fără ferestre în afară. N-ar exista deci, după opiniile lui Spengler, nici o posibilitate ca un om care aparține unei anume culturi să pătrundă în ființa altei culturi, să comunice cu aceasta pînă la o adevărată înțelegere. Această situație și perspectivă monadologică nu-l împiedică totuși pe Spengler de a pretinde despre sine că are înțelegere perfectă pentru *toate* culturile.

Studiul istoriei este după Spengler diametral opus studiului naturii. În studiul naturii, omul procedează analitic, sistematic, matematic, abstract. Natura are o articulație moartă. Natura are o „cauzalitate" și o ordine reversibilă. Studiul istoriei urmează să se facă, dimpotrivă, fizionomic, organic, intuitiv. Istoria este eminamente vie, nemecanică, un autentic organism; istoria stă sub dominația unei fatalități lăuntrice și are ordine ireversibilă. Obiectul științelor exacte și naturale e lumea cauzalității, a materiei, a legilor, a numărului, a măsurii, a reversibilității. Studiul istoric are ca obiect desfășurarea vie a unui organism cultural. Fenomenul istoric n-are „legi" ca fenomenul fizical. Fenomenul istoric n-are cauzalitate exterioară, ci o necesitate interioară, o „soartă". Apariția în cadrul unei anume culturi a unei mari creații, fie aceasta poetică, fie religioasă, fie metafizică, are loc într-un anume moment al istoriei; apariția e fatală, fiind lăuntric hotărîtă prin desfășurarea organică a culturii în chestiune. O cultură urmează, prin toate aspectele ei, exemplul unei semințe de plantă care este de la început încărcată cu o seamă de posibilități limitate. O cultură își realizează posibilitățile ca și planta. Formele unei culturi apar toate la timpul lor, nici mai curînd, nici mai tîrziu; ele sunt date la iveală de sufletul lăuntric al culturii. Fenomenele istoriei nu se produc unul pe celălalt, cum se produc fenomenele materiale în schema curentă a cauzalității. Ordinea lor în timp nu este deci o ordine matematică susceptibilă de a fi inversată. Totuși, o anume ordine se constată și în succesiunea fenomenelor istorice. Aici este vorba însă despre o ordine vie, „cronologică", de nealterat. Istoria este stăpînită

de „fatalitate“, de o ordine ireversibilă, de acea ordine care, înainte de a produce rodul unei plante, nu uită să desfacă frunzele și să deschidă florile acesteia. Toate aceste gînduri ale lui Spengler se fundamentează pe ideea că istoria este desfășurarea în spațiu și în timp a unui autentic organism, dotat cu un suflet aparte, care nu trebuie confundat cu sufletele individuale ale oamenilor.

În cea mai mare parte a cărții sale, Spengler va contura fizionomia unora dintre aceste organisme ale culturilor și sufletele lor. Sufletul culturii antice grecești e circumscris prin termenul de „apolinic“. Semnificația vocabulei o cunoaștem, încărcată de liniște și de vis, de la Nietzsche. Știm că tînărul Nietzsche încerca să lămurească substratul tragediei grecești în perspectiva apolinicului și a dionisiacului. Nietzsche propunea apolinicul ca principiu al individuației, al existenței corporale limitate. În același timp, filozoful mai propunea dionisiacul ca principiu al cufundării muzicale și orgiastice în esența metafizică a lumii, în iraționalul întunecat al existenței. Spengler reia operația, simplificînd întru cîtva lucrurile. Pentru a caracteriza cultura greacă, Spengler recurge exclusiv la elementul apolinic, scoțînd din cauză dionisiacul. „Corpul material, stingher, limitat, palpabil și veșnic prezent, lipsit de orice perspectivă, sieși suficient“, este, după Spengler, simbolul sufletului apolinic care ar fi creat cultura greacă. Mai apoi, în lămuririle pe care Spengler le dă cu privire la cultura occidentală, vedem dionisiacul reintrînd în deplinele sale drepturi, cu o semnificație desigur lărgită, ușor remaniată și în orice caz sub un alt nume. Faustic este, după Spengler, sufletul care creează cultura Occidentului. Fausticul e foarte de-aproape înrudit cu dionisiacul, acel element antic care, în riturile orgiastice și de extaz ale beției, silea indivizii la dezmărginire. Fausticul are ca simbol spațiul *infinit*; fausticul se consumă în beția infinitului. Toate formele culturii grecești și toate formele culturii occidentale apar astfel întîia redusă la principiul apolinic, a doua la principiul faustic. Apolinică e statuia omului gol, faustică e arta fugii muzicale. Pictura apolinică desenează *corpuri* bine conturate (fresca lui Polygnotos), pictura

faustică plăsmuiește din lumini și umbre spații cu perspective infinite (Rembrandt). Oricărei culturi i se atribuie în acest chip un substrat metafizic, un „suflet". Este momentul să subliniem încă o dată că Spengler nu înțelege acest termen (suflet) la figurat, ci la propriu. După concepția filozofului, există suflete reale ale culturilor, separate de ale oamenilor. Aceste suflete ar fi un fel de entități, un fel de monade, un fel de demoni care se ivesc și trăiesc în anume peisaje, și nu în altele, ale pămîntului. După părerea noastră, Spengler reia cu toată seriozitatea gînduri străvechi, cum ar fi acela despre „geniul locului". Un fel de geniu al locului e sufletul particular al unei culturi. Acest geniu, acest demon, ia în stăpînire sufletele oamenilor care locuiesc într-un peisaj, silindu-le să-l servească. Oamenii sunt posedații acestui demon care este sufletul unei culturi.

Spengler vorbește despre mai multe culturi care s-ar fi desfășurat pînă acum pe globul terestru: egipteană, babiloniană, indică, chineză, greacă antică, arabă, maya, occidentală, rusească. Vorbind despre cultura maya din America precolumbiană, Spengler are accentele unui sfîșietor regret: cultura maya nu s-a putut dezvolta pînă la capăt, fiind ucisă în floare prin invazia spaniolilor creștini. Cultura occidentală e prezentată ca fiind în declin, iar cea rusească ca fiind de-abia pe la începuturi. Spengler nu desfășoară în fața noastră decît trei din aceste culturi: antică, occidentală și arabă (de a cărei descoperire în toată amploarea ei filozoful e deosebit de mîndru). Cu privire la celelalte culturi, Spengler oferă doar schițe vagi, și uneori nici atît. Despre simbolul spațial al culturii arabe, Spengler vorbește mai pe larg: acesta ar fi „spațiul-boltă".

Ideea despre simbolurile spațiale ale diferitelor culturi Spengler a împrumutat-o de la Leo Frobenius, care a încercat să arate că cultura hamită (din Africa) are ca simbol „spațiul-boltă" (peștera) iar cultura etiopă (din Africa) — „spațiul infinit". Înșirăm aici simbolurile spațiale ale cîtorva din culturile monumentale asupra cărora Spengler s-a oprit cu răgaz sau incidental. Cultura greacă are ca simbol corpul izolat

(spaţiul limitat). Cultura occidentală — spaţiul tridimensional infinit. Cultura arabă — spaţiul-boltă. Cultura egipteană — drumul spre moarte. Cultura chineză — drumul în natură. Cultura rusească — planul nemărginit (stepa). Formele unei culturi în tot ansamblul ca şi în diversitatea lor reprezintă, după Spengler, variaţii ale unuia şi aceluiaşi motiv, al simbolului spaţial specific. În morfologia plantelor, la Goethe, „foaia“ ar fi forma fundamentală pe care o variază celelalte forme ale plantei: rădăcina, tulpina, frunzele, floarea cu petalele, sepalele, staminele, pistilul. La fel, în morfologia culturii (la Spengler), toate formele, inclusiv stilurile unei culturi, sunt privite ca modificări ale unei singulare viziuni *„spaţiale“*.

Să trecem acum la critica acestei filozofii. Dacă privim lucrurile în mare, pe „culturi“, suntem înclinaţi de a admite că în matricea unei culturi s-ar putea repera printre alţi factori cîte o viziune specifică despre spaţiu. Cînd ne-am alcătuit teoria noastră despre cultură şi istorie, am acceptat în acest punct o sugestie frobeniană şi spengleriană deopotrivă. Apucînd cu rezervele cuvenite pe drumul acesta, am căutat însă să determinăm mai de-aproape viziunile despre spaţiu ale mai multor culturi şi să corectăm unele idei propuse de Spengler. Astfel, în matricea stilistică a culturii noastre am descoperit înşine „spaţiul ondulat“. Pentru cultura babiloniană am pus în relief „spaţiul etajat“; pentru cultura chineză — „spaţiul“ format din „rotocoale“; pentru cultura arabă — „spaţiul perdelat“. Am specificat forma pe care o ia viziunea infinitului la inzi.

Dezvoltîndu-ne teoria noastră cu privire la matricea stilistică a unei culturi, am insistat pe larg, reluînd şi amplificînd mereu problema, că „stilul“/„stilurile“ (cînd este cazul) unei culturi nu pot fi privite ca variaţii pe tema exclusivă a viziunii spaţiale. La o asemenea unilaterală, eronată reducţie s-au hotărît atît Frobenius cît şi Spengler, care mai legau pe urmă, în chip de asemenea eronat, viziunea spaţială de peisajul însuşi în care un „suflet“ al culturii ar prinde, nu se ştie cum, fiinţă. Asupra culturii şi asupra stilurilor noi ne-am format o teorie *ontologică şi categorială*. Omul de pretutindeni, în chiar fiinţa sa, are după părerea noastră o existenţă în dublu orizont. În

orizontul lumii date prin simțuri, omul trăiește pentru autoconservare; în orizontul misterului, omul aspiră să-și reveleze sieși acest mister prin plăsmuiri de cultură (mituri, viziuni religioase, concepții metafizice, teorii științifice, întruchipări de artă, idei morale etc.). Pentru existența în orizontul lumii date, omul este echipat cu o seamă de categorii ale conștiinței cu ajutorul cărora el își organizează un cosmos împrejmuitor. Pentru existența în orizontul misterului, omul este de asemenea echipat cu o seamă de categorii — ale inconștientului — care se imprimă tuturor plăsmuirilor spirituale prin care el, omul, încearcă să-și reveleze sieși misterele existenței. Categoriile inconștientului, abisale, stau la baza unui stil; ele formează un mănunchi de funcții modelatoare care se întregesc una pe alta ca să dea împreună o matrice stilistică cosmogenetică. Viziunea „spațială" specifică unei culturi sau unui stil nu este decît una din multitudinea categoriilor care alcătuiesc împreună o matrice stilistică. Că o matrice stilistică e alcătuită din multe categorii, că ea nu este simplă, ci discontinuă se poate arăta prin aceea că ele se manifestă ca variabile independente una de cealaltă. A încerca, precum a făcut Spengler, să reduci o cultură, un stil la o singură categorie de bază (viziunea spațială) ni se pare o operație tot atît de strîmtă și greșită cum ar fi să reduci categoriile conștiinței prin care inteligența organizează lumea dată a simțurilor la *una* singură. Închipuiți-vă pe Kant reducînd tabla amplă a categoriilor inteligenței la forma de intuiție a „spațiului". Dar Kant a arătat cu suficiente argumente că pentru organizarea intelectuală a lumii date prin simțuri, e nevoie de o garnitură întreagă de categorii eterogene. Poți să te îndoiești de justețea selecției pe care Kant a făcut-o printre categorii, dar la ideea *multiplicității* lor filozofii țin în general pînă astăzi cu hotărîre. Plăsmuirile de cultură prin care omul își revelează sieși misterele existenței își au și ele complexitatea lor; ele au înfățișare de „cosmoide". Dacă o plăsmuire de cultură este echivalentă unei lumi, atunci o multiplicitate indeterminată de categorii stilistice trebuie să stea desigur și la baza acesteia. O matrice stilistică reprezintă așadar o întreagă garnitură de categorii stilistice. Teoria noastră asupra matricei stilistice justifică mai

filozofic complexitatea unei culturi și varietatea imensă a formelor istorice de cultură. Pentru a ne ușura întru cîtva viziunea asupra istoriei, ne-am văzut nevoiți să înlocuim imaginea „matricei“ cu aceea a „cîmpului stilistic“; aceasta fără de a modifica în chip esențial teoria în sine. Omul ca subiect istoric este un „cîmp stilistic“. Orice cîmp stilistic reprezintă suma unor forțe determinante care lucrează convergent; sau, altfel spus, cîmpul stilistic este alcătuit din forțe care se imprimă plăsmuirilor și produselor spirituale ale omului. Tot ce ia ființă într-un cîmp stilistic poartă pecetea acestuia, adică orice manifestare creatoare a omului, fie că aceasta ține de mit, fie că ține de tehnică, fie că ține de religie sau de producția economică, fie că ține de metafizică sau de organizația de stat, fie că ține de artă sau de lumea faptelor ca atare.

Cîmpurile stilistice ni le imaginăm ca ochiurile unei plase care ar acoperi globul terestru. Nu există vid în sfera acestor cîmpuri stilistice. Mai precizăm că ochiurile acestor cîmpuri stilistice nu sunt precis izolate. *Ele interferează*. Interferențele de stil sunt chiar mai frecvente pe glob și în istorie decît stilurile pure. De altfel, rămîne o întrebare deschisă în ce măsură există undeva stiluri pure.

Cu această teorie mai complexă, dar și mai suplă în sine, despre cîmpurile stilistice, înțelese ca substraturi ale vieții spirituale și istorice ale omenirii, oferim, sperăm, istoricilor o unealtă de cercetare pe care o credem mai ajustabilă la obiectul de cercetat decît poate să fie teoria spengleriană, simplistă oricum, despre sufletul culturii conceput mitologic ca un „demon“ legat de un anume *peisaj*.

Teoria lui Spengler este prea rigidă în felul ei, și mai ales foarte intolerantă față de varietatea infinită a culturilor și a formelor istorice.

Unele din cele mai mari dificultăți pe care aplicarea teoriei spengleriene asupra istoriei le întîmpină vin din ideea impermeabilității unei culturi în raport cu alta. Spengler, dat fiind că concepe sufletul unei culturi și istoria ei ca un autentic organism monadic, se găsește într-un fel de imposibilitate logică de a renunța la ideea impermeabilității. Teoria cîmpurilor

stilistice admite o seamă de procedee de adaptare a cunoașterii la obiect, putînd să justifice interferențele stilistice, fenomene de frecvență universală. În perspectiva teoriei despre cîmpurile stilistice dispar însă și multe alte dificultăți pe care perspectiva morfologică și le creează, simplificînd lucrurile excesiv de dragul unei monumentalități ideative. Cele mai multe idei spengleriene conduc de fapt la foarte false interpretări istorice. Ce înseamnă bunăoară afirmația lui Spengler că o cultură durează cam 1000–1200 de ani ca un organism trecînd prin inevitabile faze „fatale" ce ar putea fi profetizate, dar nu preîntîmpinate?

Cît de întortocheat construite ni se par consecințele acestei afirmații, mai ales în ceea ce privește cultura occidentală! Această cultură s-ar găsi actualmente în faza ei agonică; pentru viitor nu i-ar mai rămîne decît perspectiva unei perioade de strălucire cezarică și de supremă civilizație tehnică și materială, mai apoi moartea. Filozofia istoriei a lui Spengler este în cea mai mare parte alcătuită din idei care nu derivă din experiență, ci sunt „construite", construite pe eșafodajul unui gînd care rămîne pînă la urmă *mitologic*. Căci mitologic este fără îndoială gîndul că cultura ar fi un autentic corp organic al unui demon care își subjugă populația umană ce locuiește în același peisaj cu demonul.

Singura sugestie în adevăr fertilă și susceptibilă de a fi dezvoltată ce ne-a venit din filozofia lui Spengler este aceea cu privire la viziunea spațială specifică unei anume culturi. Din păcate, această idee apare la Spengler într-un angrenaj teoretic cu desăvîrșire inacceptabil.

METAFIZICA ISTORIEI

O filozofie a istoriei care nu ține să ia pieptiș piscul de unde își poate roti privirile, o filozofie a istoriei care nu culminează într-o metafizică, ne poate spune multe de toate

desigur, dar o atare filozofie nu ne poate spune totul. În general, o filozofie ce nu ne încoronează cu o metafizică ni se pare ciungă sau fără cap, un tors sau, în cazul cel mai bun, o făptură ce șchiopătează prin văi. O filozofie a istoriei ce nu ascunde în ea sau nu descoperă prin demersurile ei nici un filon metafizic rămîne o filozofie fără mesaj.

În desfășurarea pe întinse etape a filozofiei noastre, am căutat să dăm cîte o încheiere metafizică atît teoriei cunoașterii cît și filozofiei culturii. În capitole speciale ce pot fi găsite la locul lor, această metafizică a fost expusă și formulată; ea poate fi iscodită pe îndelete de amatorii de atare visuri. Cînd ne-am îndemnat la incursiuni în domeniul cosmologic, preocupările noastre metafizice au luat proporții, devenind dominante și asimilînd cu totul pe cele strict filozofice sau strict științifice. De anume aluzii metafizice răsfirate printre rînduri nu este lipsită nici chiar „antropologia“ noastră, în care am căutat totuși să ne ținem, pe cît cu putință, mai aproape de un material empiric și de metode științifice propriu-zise.

Metafizica ne-am alcătuit-o în chip mărturisit în spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenței. Metafizica nu este niciodată străină de această ispită a ultimului asalt. Dar spre deosebire de alți gînditori, n-am trecut niciodată sub tăcere împrejurarea că înșine vedem în metafizica noastră mai mult o „creație“ în care filozofia se îmbină cu mitul decît o cunoaștere cu pretenții de adecvație în raport cu existența în totalitatea ei. Ne mai îngăduim credința, edificatoare în felul ei, că gîndirea mitică, după ce a fost refulată din filozofie și știință, mai are un spațiu de respirație în metafizică. Această luciditate în folosirea gîndirii mitice este destinată să ne apere de orice dogmatism. Nu ne mai amăgim cu prezumția de a putea ancora cu ajutorul gîndului în „absolut“. De seminția metafizicienilor ne separă această luciditate. Căci toți metafizicienii se simt într-un fel moștenitorii, prin testament pretins irecuzabil, ai „revelației divine“ — chiar și aceia care în chip declarat și explicit nu mai cred în asemenea revelație divină. Toți metafizicienii de după Kant au căutat să restaureze dog-

matismul dinaintea acestuia și să refacă încrederea, grav zdruncinată, a conștiinței în slujnica ei: ideea. Toți metafizicienii de după Kant se comportă ca și cum preocupările metafizice ar fi îndreptățite numai în măsura în care ele pornesc de la premisa că ar avea un acces în „absolut". S-a creat astfel o serie fără sfîrșit de surogate ale revelației divine. De la Fichte la Schelling, de la Hegel la Herbart, de la Schopenhauer pînă la Eduard von Hartmann și Bergson, ne găsim mereu pe această linie de surogate ale revelației divine. În cuvintele de reproș ce le ridicăm, nu este vorba decît despre atitudinea dogmatică a metafizicienilor față de propriile lor produse spirituale. Cuvîntînd astfel, noi n-am spus și nu spunem firește nimic cu privire la valabilitatea *mitică* a metafizicilor în chestiune. Într-adevăr, aceste metafizici, dacă n-au nimic din ceea ce ar putea să fie o revelație divină, pot avea și au desigur o anume valabilitate „mitică" anevoie de definit, dar foarte reală. Metafizica își are caratele ei specifice care nu trebuie confundate cu „măsurile" convenționale ale altor domenii spirituale. Din parte-ne, ne-am alcătuit metafizica în deplină conștiință a situației despre care vorbim, situație precară, dacă voiți, dar oricum tulburătoare și dătătoare de rare satisfacții, după părerea noastră.

Elementele teoretice esențiale cu ajutorul cărora încercăm să clădim o metafizică a istoriei nu sunt necunoscute cititorilor noștri. Ele au format și în celelate lucrări filozofice ale noastre obiectul unor preocupări de natură de asijderea metafizică. Trei sunt aceste elemente: Marele Anonim, lumea, omul. În viziunea de ansamblu ce o vom desfășura, cele trei elemente, dobîndind contururi și o seamă de aspecte de relație și corelație, își vor defini înfățișarea, devenind suficiente temeiuri pentru o construcție speculativă în cadrul căreia intenționăm să dăm un tîlc și istoriei umanității.

Ideea despre Marele Anonim este un produs mitic-filozofic al gîndirii noastre: am putea spune — al imaginației noastre căutătoare de ultime sensuri. Ideea circumscrie izvorul a tot ce este, centrul generator, direct și indirect, al existenței mundane. Marelui Anonim i-am atribuit altă dată, tot

printr-o intervenție a gîndirii mitice, atît calități divine cît și însușiri demonice. Calitățile divine și însușirile demonice nu-i sunt atribuite Marelui Anonim în chip pur abstract; atributele au o eficiență în consecință în modurile de manifestare ale Marelui Anonim. În perspectivă cosmologică, Marele Anonim este generatorul „diferențialelor", diferențiale din care prin procese de integrare, după posibilități de structură puse de la începuturi în ele și potrivit puterilor lor genuine, iau ființă lumea și omul. Lumea și omul iau ființă nu din vreo intenție primordială firească, ci ca produse de impas. Căci cea dintîi și cea mai firească dintre posibilitățile Marelui Anonim este aceea de a genera alți mari anonimi. Suprema grijă a Marelui Anonim, care are infinite posibilități de „generare", este de a preveni, de a împiedica teogonia infinită care ar duce la o descentralizare a existenței în general. Pentru a zădărnici o teogonie posibilă, Marele Anonim procedează invers, adică pînă la celălalt capăt al posibilităților sale. El își mutilează pînă la limită extremă posibilitățile de generare ce le are, emițînd doar diferențiale ale ființei și substanței sale, sau chiar neemițînd unele din aceste diferențiale posibile. Din „diferențiale", din posibilitățile incluse în ele, se alcătuiesc, prin procese de integrare autonome într-un fel, lucrurile și ființele al căror ansamblu îl numim „lume". Procesele generatoare Marele Anonim și le ține, cu alte cuvinte, sub un control cu scopul de a preîntîmpina teogonia infinită și de a asigura astfel centralismul existenței în general. Asigurarea centralismului existenței în general este întîia lege înscrisă în pravila divină. Această lege trebuie să o privim și ca un indiciu al demoniei Marelui Anonim.

Pentru asigurarea centralismului existenței, Marele Anonim ia și alte măsuri. În acest scop, el instituie bunăoară în lume o „cenzură transcendentă". Dacă nici una din ființele rezultînd din integrări nu poate să parvină la o cunoaștere absolut adecvată a realității, aceasta se întîmplă datorită cenzurii transcendente. Marele Anonim nu admite în lumea făpturilor decît feluri de „cunoaștere", fie *limitate*, fie *relativizate*. Cenzura transcendentă intră în vigoare îndeosebi în legătură cu ființa

omenească, și anume în chip structural. Ca ființa cea mai înaltă și cea mai complexă ce rezultă din procesele de integrare cosmică a diferențialelor, omul este „structural“ *cenzurat.* Aceasta înseamnă că omul nu poate să ajungă la o cunoaștere pozitivă absolut adecvată a realității, nici a Marelui Anonim, nici a lumii înconjurătoare, nici a propriei sale ființe. (Evident, printr-o eventuală cunoaștere în absolut, omul s-ar putea, în orice situație, substitui Marelui Anonim.) Datorită împrejurării că este structural supus unei cenzuri transcendente, omul rămîne o ființă capabilă de feluri de cunoaștere relativă, dar căreia i se refuză definitiv și iremediabil accesul la o cunoaștere pozitivă în absolut. De altfel, orice făptură de orice gen se găsește strînsă în chingile aceleiași situații. S-ar putea deci susține că Marele Anonim a instituit în existență, cît privește raportul dintre făpturi și sine, cît privește raportul dintre făpturi și lume și cît privește raportul dintre făpturi și ele însele, un „principiu al conservării misterelor“, principiu peste care nici o ființă, în afară de însuși Marele Anonim, nu poate să treacă. Prin instituirea în „existență“ a acestui principiu al conservării misterelor, centralismul existenței și poziția Marelui Anonim sunt apărate ca orînduire permanentă care nu poate fi amenințată prin aspirațiile sau veleitățile de nici un fel ale făpturilor. Dacă ne vom pune mai tîrziu întrebarea (și ne vom pune-o): Cum este cu putință „istoria“ ?, va trebui să așezăm în relief și unele condiții metafizice ale faptului. Deocamdată și în prealabil ne limităm răspunsul la atît: prin multiplele sale implicații cît și prin consecințe, principiul conservării misterului instituit în existență poate fi considerat ca una dintre condițiile metafizice esențiale ale istoricității ființei umane și ale permanenței de nezdruncinat ale acestei istoricități.

Că istoria are loc în spațiu, în timp, în lume este ceva de la sine înțeles. Asupra acestor aspecte nu este cazul să ne extindem cu de-amănuntul. „Lumea“ este ansamblul condițiilor fizice de care istoria se resimte în alcătuirile ei în cele mai felurite chipuri. Prin momentele ei denumite climat, peisaj, calendar, ritmuri cosmice, „lumea“ condiționează fenomenele

istorice, apariția și desfășurarea precum și dispariția acestora, dar nu afectează în chip decisiv nici esența, nici specificul *istoricității*. Istoricitatea este o realitate intramundană, o realitate intramundană despre care însă nu ne putem face o idee completă fără de a o defini și în funcție de „transcendență".

Istoricitatea, sub formele ei vizibile și în înțelesul asupra căruia stăruim în studiul de față, este modul de desfășurare în spațiu și timp a existenței umane, a existenței umane în *plenitudinea* ei. Elementul „om" va sta deci în centrul interesului nostru cînd procedăm la schițarea unei metafizici a istoriei.

Despre om am avut variate prilejuri de a vorbi în lucrările noastre de filozofie. Unele fire luate din aceste lucrări trebuie întrețesute și în canavaua ce ne-am propus să o urzim. Aspectele fundamentale ale antropologiei noastre expuse într-altă parte se cer a fi amintite în cîteva cuvinte. Am susținut și continuăm a susține că omul este produsul final al unei evoluții prin mutații morfologice și ontologice pe o linie *singulară*, care în univers n-a fost urmată decît de această ființă. Pe linia de evoluție a omului, nu credem că este cu putință un nivel de existență superior aceluia ce caracterizează ființa umană.

Ființa umană *deplină*, după cum ne-am străduit să arătăm în atîtea locuri, se caracterizează prin două moduri de a exista. Întîiul mod, propriu omului paradisiac, care e doar un preludiu al ființei umane, este existența în orizontul lumii date și pentru autoconservare. Modul de existență în lumea dată și pentru autoconservare constituie baza vieții umane, dar nu plenitudinea și demnitatea acesteia. Omul își dobîndește plenitudinea și demnitatea prin al doilea mod de existență, rezultînd dintr-o mutație ontologică *unică* în felul ei în univers, prin modul de existență în orizontul misterului și pentru revelarea acestuia. Pe omul deplin care trăiește în orizontul misterului și cu scopul de a-și revela sieși misterul l-am mai numit și „om luciferic". Dat fiind că scriem o lucrare despre „istorie", adăugăm numaidecît gîndul ce ni se îmbie: istoricitatea este o dimensiune a omului luciferic.

Omul încă nedeplin care există paradisiac în lumea dată (de care se ia act prin simțuri) este, din punct de vedere spiri-

tual, echipat pentru cuprinderea lumii date și pentru organizarea existenței sale în această lume dată cu daruri *intelectuale* tocmai suficiente. „Inteligența" omului paradisiac o socotim ca fiind structural înzestrată cu o seamă de funcții „categoriale" ce-și au sediul în conștiință; cu ajutorul acestora omul (de modul I) își organizează cognitiv orizontul „dat".

Omul deplin (de modul II) există luciferic în orizontul misterului ce transcende lumea dată; acest om *deplin* se simte chemat să-și reveleze sieși, prin plăsmuiri mitice, prin abstracțiuni conceptuale, prin imagini de artă, prin viziuni sau prin teorii, misterele ce i se deschid dincolo de orizontul dat. În vederea acestor revelări ce și le face sieși, omul este de asemenea echipat cu daruri spirituale suficiente. Printre acestea socotim *categoriile stilistice*, categorii care își au sediul în inconștientul uman. Categoriile stilistice își pun pecetea pe toate plăsmuirile revelatoare la care ființa umană parvine prin spontaneitatea sa creatoare. Fiind un purtător de categorii stilistice, orice om devine un „cîmp stilistic". Cîmpul stilistic modelează toate creațiile omului. Tot ce omul luciferic plăsmuiește, tot ce el înfăptuiește, va purta o pecete de stil. Stilul unei creații sau al unei înfăptuiri este nota distinctivă, pozitivă a produselor spirituale omenești; aceasta cît timp privim lucrurile imanent și „omenește". Dacă privim însă lucrurile metafizic și oarecum dincolo de om, iese la iveală reversul medaliei: categoriile de stil ce se imprimă plăsmuirilor omenești fac ca nici una din încercările revelatoare la care se dedă omul să nu fie o reușită în absolut. Toate încercările revelatoare ale omului în raport cu misterul se dovedesc relative, provizorii, caduce. Datorită faptului că omul nu poate crea în sens revelator decît în limitele și sub constrîngerea unui cîmp stilistic, produsele sale (ale omului) dobîndesc prin înseși condițiile lor spirituale un caracter „istoric". Istoricitatea este o notă esențială a ființei umane. Începînd cîndva în trecut, ea n-are sfîrșit decît o dată cu ființa umană în general. Omul nu are acces la o revelare în absolut, deci istoricitatea este o permanență. Lucrînd pe liniile categoriilor stilistice, creînd inevitabil într-un anume cîmp stilistic, omul se simte ridicat la

un mod de existență mult superior celui de animal sau al omului paradisiac. Modul acesta, al doilea, propriu numai omului deplin, își are în sine o demnitate la care alte ființe creaturale nu pot aspira. Existența în istoricitate, existența fără posibilitate de ancorare în absolut, este desigur o existență tragică, dar în univers ei îi revine semnificația unei demnități fără seamăn. În acest mod de existență în orizontul misterului și pentru revelare, în acest mod de a crea într-un cîmp stilistic fără vreo putință de a evada din relativitate, consistă rostul omului. Istoricitatea ni se lămurește deci ca o dimensiune esențială de neînlăturat a ființei umane *depline*. Istoricitatea, în oricare din momentele sale, adună în sine, ca într-un punct, linia într-adevăr tragică a ființei umane. Istoricitatea prilejuiește omului suferințe și satisfacții, ea prilejuiește omului paroxisme ale dezamăgirii, dar și paroxisme ale bucuriei. Dezamăgirile sunt legate de împrejurarea că omul își dă uneori seama de caducitatea funciară a creațiilor sale. Bucuriile sunt legate de împrejurarea că aspirațiile sale și-ar putea găsi totuși un acces în absolut.

Istoricitatea este o dimensiune impusă în univers celui mai înalt mod de existență creaturală. Metafizic privind lucrurile, este de bănuit că Marele Anonim, instituind în univers și pentru toate creaturile principiul conservării misterelor, menține ființa umană într-adins pe linia creației revelatoare „relative". În perspectiva aceasta (recunoaștem: exclusiv metafizică), categoriile stilistice cu care omul este echipat își arată și un al doilea sens. Pentru ființa umană, categoriile stilistice reprezintă un mijloc structural, pozitiv de „revelare"; în ordine metafizică, categoriile stilistice își schimbă sensul, devenind *limitative* și *frînante*. Categoriile stilistice care, ca factori imanenți ai spiritului uman, ne îndrumă spre plăsmuiri revelatoare ca niște tipare ce trebuie umplute dobîndesc în perspectiva „de dincolo" a raportului dintre Marele Anonim și creatură semnificația unor „frîne transcendente". În această perspectivă metafizică, ființa umană, apucînd pe drumul chemării sale, al revelărilor, este înfrînată datorită tocmai acelor mijloace spirituale care, în fața instanțelor lăuntrice ale ființei

umane, par stimulentele cele mai pozitive. Tragismul prăpăstios al existenței umane se desprinde spectaculos și elocvent din aceste sensuri diametral opuse ce pot fi atribuite destinului uman. Dar am subliniat adineaori că acest destin prilejuiește ființei umane paroxisme ale suferinței și paroxisme ale bucuriei din care alte ființe nu se pot împărtăși. Și dacă pentru a caracteriza izbînzile și căderile omului ni se permite să recurgem la imagini din mitologiile popoarelor, am susține că iadul și paradisul nu sunt locuri-terminus ale destinului uman, ci aspecte permanente ale istoricității noastre.



Obiectul și subiectul istoriei este omul total: adică nu numai omul care palpită în orizontul misterului și pentru revelare, ci și omul care trăiește în lumea dată și pentru autoconservare. Cert lucru, din momentul în care se declară omul deplin, are loc și în ceea ce-l privește pe omul paradisiac o schimbare de sensuri. Căci omul paradisiac, integrîndu-se în perspectivele omului luciferic, încetează de-a fi un *capăt*, devenind un element cu funcție, sau de antipod, sau de slujbaș al unei alte orînduiri. Omul paradisiac, cît timp există singur, se orientează în lumea dată, înfruntînd adversitățile acesteia sau recoltînd satisfacții ce i se îmbie după împrejurări. El e capabil să-și lărgească mereu orizontul. Acest om de stare naturală precedînd istoria nu este spiritualmente echipat cu garnitura categoriilor stilistice, căci el este în afară de perspectiva misterului și a revelării. El există în lumea dată, el se oțelește în lupta cu natura înconjurătoare, cu vremuirea, cu stihiile, el se luptă cu fiarele, el folosește unelte pe care le găsește prin păduri sau prin ape, fără de a le adapta prea mult la nevoile sale. El e o ființă de inițiative încă foarte apropiate de cele ale animalelor, dar evident mai eliberat de constrîngerile mediului decît acestea. Vestigii din această perioadă de auroră a omenirii nu ne-au prea rămas, sau, dacă, ele sunt problematice. Identificate pot să fie doar eolitele. Acele pietre-unelte ne mai vorbesc despre o perioadă a zorilor care a putut să dureze multe sute de mii de ani. Pe urmă, printr-o mutație ontolo-

gică, apare omul luciferic, dar nu dintr-o dată, ci în multe etape care se întind de asemenea pe o durată de sute de mii de ani. Omul de tip „neandertal“ reprezintă poate o primă, dar foarte lungă fază a omului luciferic. După indicii reale ce-au ajuns pînă la noi, acest om cunoștea focul. Omul deplin și focul sunt gemeni siamezi. Neandertalul era în posesia uneltei universale, a pumnarului, de o conformație nu lipsită de stil. Neandertalul avea obiceiuri și rituri; el își înmormînta morții cu capul spre apus și aprindea pe morminte focuri pentru întreținerea vieții în cei morți. El dispunea deci de o gîndire mitică, de o gîndire mitică în care apare ideea că morții se duc spre soare-apune; el dispunea de o gîndire magică ce identifica focul cu viața. Spiritul acestui om de tip neandertal palpita primitiv încă, dar învederat, în orizontul misterului; pe acesta el încerca să și-l reveleze prin imagini mitice și prin gîndul puterilor magice. Neandertalul depășea lumea dată, el evada în transcendență, înfiripînd cu aceasta o demnitate spirituală și un anume calibru creator. Datele prime despre civilizația și despre modul de a gîndi al omului de tip neandertal au o vechime de șase sute de mii de ani. Apoi omul se mai desprinde o dată din zgura animalității. Cam pe la anul 150 000 î.e.n. apare *homo sapiens*, tipul omenesc actual. Din trecutul ancestral al acestuia deținem, în mare număr, diverse unelte „stilate“, apoi mărturii de gîndire mitică mai amplă și de foarte susținută gîndire magică, de gîndire magică ilustrată nu numai prin rituri, dar și prin opere de artă sculpturală și picturală care fac corp unitar cu viața cotidiană. Cunoaștem pictura, veche de zeci de mii de ani, din cavernele din sudul Franței, care atestă prin felul lor legături de filiație cu cele din Spania sau din nordul Africii. Cea dintîi impresie ce această pictură ne-o dă este aceea a unei neașteptate desăvîrșiri. Ea ne vorbește și celor de astăzi cu putere; aceasta desigur datorită în primul rînd *figurației* extraordinar de stilizate. *Homo sapiens* plăsmuiește vădit în cîmp stilistic. Această creație ce poartă amprente de stil poate fi urmărită apoi, accentuîndu-se sau estompîndu-se, de-a lungul preistoriei, trecînd victorioasă prin toate vicisitudinile ei, pe măsură ce ne apropiem de isto-

ria propriu-zisă. Creațiile apar, cînd mai strîns, cînd mai degajat, legate de un cîmp stilistic; acesta nu e însă niciodată lipsă. Se înțelege din cele arătate că, vorbind despre istoricitatea ființei umane, noi ne referim și la preistorie. Preistoria o închidem fără reticențe în conceptul de istoricitate.

Subiectul istoriei este, încă o dată, ființa umană *deplină*. „Cîmpurile stilistice“ apar concomitent cu omul luciferic, adică cu acel om care începe să trăiască în orizontul misterului și pentru revelare. Această solidarizare de aspecte nu e fortuită. Cîmpul stilistic își are evident rostul său în această constelație de factori. Constelația e constelație. Ea nu poate fi altfel decît este. Dar asupra acestor lucruri vom reveni.

Deocamdată alte vreo cîteva observații cu privire la influența posibilă a cîmpului stilistic și dincolo de sfera ce pare să-i aparțină de drept. Un stil îl privim așadar ca rezultînd dintr-un mănunchi de determinante ce-și pun pecetea pe revelările ce și le face sieși omul situat în orizontul misterului. O dată declarat, un stil devine eficient și dincolo de această arie. Stilul se repercutează și asupra altor produse ale omului: uneltele, invențiile tehnice, civilizația cu toate ale sale, modul de a reacționa practic în fața naturii, apoi îmbrăcămintea, apoi organizațiile sociale, modurile de producție economică — toate acestea suferă o influență și o modelare din partea puterii, singulare în felul său, care este stilul. Istoria civilizației umane stă mărturie că nu numai plăsmuirile spirituale ale omului, plăsmuirile de intenție revelatoare în raport cu misterul ce transcende lumea dată, ci și toate produsele destinate a crea un mediu mai potrivit, condiții mai favorabile omului trăind în lumea dată, vor purta tiparul, pecetea, amprentele unui cîmp stilistic. Istoria oferă, pe oricare din paginile ei, exemple strălucite de stil, care contaminează toate manifestările de viață și de creație ale unei epoci. Aspecte de stil se remarcă pînă și în felul cum se poartă un război sau în felul unei acțiuni diplomatice. Peruca, baroc învolburată, a lui Ludovic al XIV-lea, modul acestui rege de a conduce o acțiune diplomatică, forma ce a dat-o el statului, modul de a purta o bătălie adoptat de generalii săi, formele vieții de la Curte

seamănă îndeaproape cu tragediile lui Racine, cu palatul de la Versailles, dar și cu plăsmuirile spirituale ale unor contemporani de aiurea, dar din apropiere, cum ar fi: monadologia lui Leibniz sau matematica infinitezimală, atît de dinamic văzută, a lui Newton. Toate aceste apariții de cultură și de civilizație poartă în mare stigmatele unuia și aceluiași cîmp stilistic. Am circumscris într-altă parte fenomenul istoric ca un fenomen ce ia naștere, dăinuiește și eventual dispare în condiții de cîmp stilistic. În acest capitol, lărgind metafizic teoria despre stil, am ținut să ilustrăm în cadrul teoretic dat ideea de „cîmp" prin cîteva exemple extreme. Unele dintre aceste exemple evocă ideea de cîmp stilistic în faza de schițare (pumnarul omului de tip neandertal); am dat apoi exemple eclatante, cu toate că spicuite din preistorie (pictura cavernelor); se impunea însă și un exemplu din istoria majoră propriu-zisă. Exemplul a fost ales de noi printre cele mai reliefate și mai complexe din istoria Europei (barocul din epoca lui Ludovic al XIV-lea).

Conformația, structura, aspectele stilistice proprii unui fenomen sau produs istoric pot fi intuite ca întreguri, ele pot fi analizate și descompuse în elemente componente și apoi arătate în termeni de cunoaștere explicită. Stilul unei opere spirituale, al unui produs istoric, ține după părerea noastră de domeniul unor constatări posibile, iar explicitarea lui nu depășește în fond prin nimic explicitarea prin concepte a unui fenomen empiric-concret în general. Ajunși la acest punct, mai subliniem o dată rolul distinctiv ce revine stilului cînd e vorba să se facă o deosebire între un fenomen „istoric" și alte fenomene. Aspectele stilistice alcătuiesc stigmatele, semnalmentele specifice ale unui fenomen istoric în comparație cu orice alte fenomene din univers. Dacă fenomenul istoric se singularizează în univers, este prin atare aspecte de stil și prin nimic alt.

Asupra aspectelor stilistice ale creațiilor de cultură am vorbit pe larg în lucrările noastre de filozofie. *Trilogia culturii* și *Trilogia valorilor* oferă cititorilor suficient material documentar și suficiente analize doritorilor de a-și asimila con-

ceptul de stil. Și nu numai atît. Cît privește stilul, am căutat să propunem o teorie explicativă. Ne referim la teoria „categorială" în care arătăm că stilul, cu aspectele sale, ar putea fi considerat ca rezultat al unui mănunchi de funcții categoriale. Aceste categorii abisale, cum le-am numit spre deosebire de „categoriile" inteligenței conștiente, și-ar avea sediul în adîncimile inconștiente ale spiritului nostru. În completarea acestei teorii, am arătat că garnitura acestor categorii abisale (stilistice) este „cosmogenetică" ; ele structurează un „cosmos", la fel ca și garnitura categoriilor proprii inteligenței. Am arătat pe urmă că aceste categorii stilistice apar în structura spirituală a omului în momentul cînd acesta devine om *deplin* sau ființă care palpită în orizontul misterului și pentru revelare. Prin teoria amplă a categoriilor stilistice, noi am încercat de fapt să constituim o antropologie. Căci definiția omului nu ni se pare posibilă fără de acest factor al stilului. Folosind o imagine, plastică și abstractă în același timp, ce ne-o pune la îndemînă fizica, ne-am hotărît să concentrăm toată teoria, oarecum chintesențial, în conceptul de „cîmp stilistic". Existența unor cîmpuri stilistice în univers și a unor fenomene ce se produc în aceste cîmpuri purtînd amprentele lor ne-a dat posibilitatea să lămurim, cu mai multă claritate decît se face, ce este un fenomen istoric.

Viziunea noastră teoretică asupra stilului s-a amplificat în cele din urmă printr-o metafizică a stilului care ia forma unei metafizici a istoriei. Fenomenul stil (de cultură și de civilizație) a fost desigur adesea studiat, dar numai ca un fenomen de importanță cu totul secundară care n-ar depăși bunăoară sfera de interese a cercetărilor estetice. Pentru lămurirea și explicarea acestui fenomen, am clădit din parte-ne o teorie filozofică în sensul cel mai strict al cuvîntului: teoria categorială a „matricei stilistice" sau a *cîmpului stilistic* care ne-a dus pînă în antropologie. În vederea unei viziuni de ansamblu asupra existenței, ne-am încumetat însă în cele din urmă chiar la mai mult. Ne-am încumetat să alcătuim, ca o încoronare a aspirațiilor noastre, și o teorie metafizică asupra stilului. Această metafizică, ca orice metafizică din cîte s-au închegat

vreodată în lumea noastră sublunară, nu se poate scuti de anume elemente „mitice"; ea a devenit încetul cu încetul o *metafizică a istoriei.* Mărturisim noi înșine că această metafizică a istoriei n-am dorit să fie decît ceea ce este: o alcătuire de semnificații adumbrite de taină — și nimic altceva.

Nu există pînă astăzi decît foarte puține metafizici ale istoriei. Nu credem că ar fi cazul să ne ocupăm aici de toate aceste concepții. Ne vom concentra interesul asupra acelora care pot să reliefeze contrapunctic pe a noastră. Într-adevăr, pentru a ne defini poziția este suficient să luăm în dezbatere două dintre metafizicile istoriei. Acestea rostesc din întîmplare unele idei care, în desfășurarea pe secole a spiritului european, au jucat cel mai important rol. Cele două concepții metafizice în a căror dezbatere ne lăsăm atrași sunt: metafizica istoriei pe care Sfîntul Augustin a formulat-o în spiritul doctrinei creștine și metafizica istoriei a lui Hegel, care reprezintă un triumf al gîndirii filozofice de orientare idealistă. Amîndouă aceste concepții despre istorie se sprijină pe puternici stîlpi metafizici. Ele nu sunt singurele concepții metafizice despre istorie, dar, după părerea noastră, de la ele emană înrîuriri ce au făcut epocă.



Mai înainte de a vorbi despre metafizica istoriei la Augustin, să amintim în puține cuvinte străvechile concepții despre istorie care au premers acesteia și care prin unele elemente au intrat în aceasta. În culturile arhaice, dar și în Antichitate, au apărut cîteva viziuni despre istorie, monumentale în felul lor, ca și arhitectura și toate artele acelor timpuri. În străvechiul Babilon se atribuia istoriei un sens circular: istoria s-ar articula prin cicluri care încep, care se desăvîrșesc, care se încheie. Un asemenea ciclu se numea „an universal". Iar istoria ar fi o veșnică reîntoarcere de „ani universali". De obicei, un nou ciclu începe prin prăbușirea celui vechi. Zeii anului universal precedent sunt biruiți, scoși din activitate, desființați din partea unui zeu uzurpator care devine salvatorul vieții și al rînduielii și întemeietor de nouă prosperitate. „Salvatorul" se erijează în

domn suprem al ciclului. Ideea aceasta a veșnicei reîntoarceri prin cicluri a avut ecouri pînă tîrziu în Antichitate. Și uneori pînă în timpurile noastre.

Pe o canava de idei creștine, un Origene dezvoltă concepția despre desfășurarea în cicluri a creației cosmice și a istoriei. Ideea Salvatorului cosmic din concepția babiloniană apare la Origene transformată în idee cristologică. Mai tîrziu, Biserica creștină oficială a respins concepția lui Origene despre repetarea în cicluri a creației cosmice și a apariției cristologice, dat fiind că printr-o asemenea repetiție demnitatea unică a întruchipării Logosului ca Salvator al omenirii s-ar estompa, pierzînd enorm din divina sa seriozitate și gravitate. Ideea despre un centru al istoriei, identic cu momentul întrupării Salvatorului, este reluată de Augustin.

O concepție despre istorie, de un puternic relief metafizic și religios, ne-a rămas din gîndirea persană. În gîndirea lui Augustin intră și unele elemente din această concepție. Desfășurarea în timp a lumii și a istoriei este dominată, după credința persană, de lupta necurmată dintre cele două puteri metafizice-mitologice ale căror exponenți universali sunt Lumina divină și Întunericul drăcesc. Această concepție desfășoară un dualism clar și fără de nici un echivoc. Concepția are în același timp un caracter militant, pragmatic. Ormazd, dumnezeul Luminii, al binelui, al sănătății, al belșugului, al bucuriei, al prosperității, se luptă cu Ahriman, care este puterea Întunericului, a răului, a bolii, a mizeriei, a suferinței. Lupta plină de peripeții în cursul căreia fiecare parte își poate număra înfrîngerile și biruințele va ține pînă la sfîrșitul lumii, cînd Ormazd va triumfa pentru totdeauna. Ormazd și Ahriman nu luptă numai între ei; li se asociază, despărțite în două lagăre, toate puterile lumii. Omul, prin gîndurile și faptele sale, trebuie să devină un aliat al lui Ormazd. Lupta dintre ființele supreme dă un sens și împrumută un iureș și istoriei umane.

De unele ecouri ale acestui dualism al luminii și al întunericului se resimte și întîia mare concepție asupra istoriei, aceea a Sfîntului Augustin. Ideile augustiniene au influențat enorm spiritul creștin, îndeosebi în Evul Mediu, dar și în timpuri mai

noi sau chiar recente. Opera *De civitate Dei* a lui Augustin a fost scrisă în primul sfert al secolului al V-lea. Ea trebuie socotită ca întîia metafizică de mare amploare asupra istoriei. Istoricitatea omului are, după Augustin, un început și un sfîrșit. Ea își dobîndește sensul adînc și ultim în coordonate specifice. Istoria omenirii este văzută ca o luptă, ca și în concepția dualistă persană. Dar lupta aceasta nu are caracterul oarecum fizic-brutal din concepția persană. Ea are aspecte accentuat spirituale. Anumite elemente ale vieții omenești, precum suferința, mizeria, au la Augustin accentul mai pozitiv ce li-l atribuie creștinismul. Lupta se dă, după Augustin, între două puteri care în istoria omenirii sunt reprezentate prin *civitas Dei* (cetatea, statul lui Dumnezeu) și prin *civitas terrena* (cetatea, statul pămîntean). Istoria omenirii începe cu omul din paradis, cu căderea în păcat; ea trece prin diverse peripeții, prin triumfuri și căderi. Istoria își dobîndește în sfîrșit axa în întruparea Logosului în Isus Hristos. De la acest moment crucial începe istoria divin garantată a salvării omului. Istoria omului, trecînd prin diverse perioade de înfățișări distincte, se încheie cu Judecata de apoi, cînd triumfă principiul divin. Statul lui Dumnezeu despre care ne vorbește Augustin a fost adesea identificat cu Biserica creștină, iar statul pămîntean cu imperii lumești, îndeosebi cu Imperiul Roman. Asemenea identificări nu corespund întocmai intențiilor lui Augustin. În diferitele fapte ale omului și în diferitele perioade ale istoriei, cele două state opuse, al lui Dumnezeu și al Diavolului, se găsesc în realitate într-o stare de amestec. Realitatea istorică este cel mai adesea o realitate de dozaj. Reprezentanți ai celor două state apar chiar în cronica inițială a Genezei. Abel reprezintă statul divin, iar Cain pe cel diavolesc. Cetățeni ai statului divin sunt toți cei întovărășiți întru credința lui Dumnezeu. Cetățeni ai statului terestru sunt cei întovărășiți întru necredință drăcească. Sau, pentru a aplica perspectiva și asupra altor momente din Vechiul sau Noul Testament în încercarea de a clădi turnul din Babilon, se evidențiază cei fără Dumnezeu. În istoria promisiunilor profetice în vederea apariției Mesiei, apare cu eminență eficiența statului divin; profeții sunt reprezentanți

ai acestuia. Istoria Imperiului Roman nu este numai produsul faptelor reprezentanților răului, ai statului terestru; intervine în istoria Imperiului Roman și grija divină: Dumnezeu a dat Romei dominația asupra lumii pentru pacificarea popoarelor! Augustin ține însă să arate că îndeosebi în istoria Bisericii creștine se manifestă cu toată puterea grația divină. În cursul istoriei omenirii, cele două state, exponente ale puterii divine și ale puterii drăcești, se dozează în chipul cel mai felurit. Ele se vor separa definitiv și pentru toate veacurile la Judecata de apoi, cînd triumfător rămîne statul dumnezeiesc. Să adîncim puțin această concepție metafizică despre istorie, reducînd-o la trăsăturile ei esențiale. La o mai apropiată examinare a concepției augustiniene, linia istoricității omenești apare „finită"; ea începe cu facerea omului și cu așezarea lui în paradis; ea sfîrșește cu refacerea omului la Judecata din urmă. Intervenția divină în desfășurarea istoriei ia variate înfățișări: de „faptă" ce modelează făptura omenească, de „revelație" prin care Dumnezeu se împărtășește omului, de întrupare în temporalitate a Logosului în vederea mîntuirii omului și, prin toate epocile, sub formă de grație, datorită căreia *civitas Dei* ia ființă și se realizează pe pămînt. Istoria omenirii n-are un sens pur uman și terestru, ci este un interludiu pămîntesc între două eternități cerești, aceea dinainte de facerea lumii și a omului și aceea de după judecarea lor. În prima eternitate, anteistorică, omul este închipuit și făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; în a doua eternitate, postistorică, o asemănare, deteriorată în cursul istoriei, se reface din grație divină.

Să revenim puțin, comparînd concepția noastră cu aceea a lui Augustin. În concepția noastră, istoricitatea omului apare metafizic condiționată, dar astfel condiționată încît, o dată începută, ea se menține fără sfîrșit. Toată filozofia noastră se reduce în fond la o justificare și la o întemeiere pe mai multe planuri a stării permanent „creatoare" a *omului*. Prin modul său de existență, prin structurile spirituale cu care este echipat, omul se simte mereu incitat la încercări de a-și „revela" sieși *misterul* lăuntric sau împrejmuitor; dar chiar prin vectorii (cîmpul stilistic) care îndrumă aceste creații revelatoare,

omului i se refuză accesul în „absolut". „Revelările" spirituale spre care tînjește omul deplin nu au nimic de-a face cu vreo „revelație divină", căci ele sunt pur omenești: omul și le face sieși cu propriile sale puteri. După concepția augustiniană, Dumnezeu intervine neîntrerupt în istoria omenirii în diverse chipuri, dar totdeauna pozitiv, „revelîndu-se" *El* „omului", întrupîndu-se chiar sub chip de om și acordînd o nesfîrșită grație și ajutor omului. După concepția noastră metafizică despre istorie, Marele Anonim, care are atribute atît divine cît și demonice, intervine și el în diverse chipuri, dar nu intermitent, temporal, ci o dată pentru totdeauna. Marele Anonim dotează omul cu structuri al căror rost este foarte bine cîntărit în economia universală. Marele Anonim îngăduie ființei doar o „finalitate" *limitată*, în cosmos. Marele Anonim impune ființei umane, prin cenzura transcendentă (categoriile intelectuale) și prin frînele transcendente (categoriile stilistice), un permanent destin creator, care rămîne mereu în *relativitate*. Aceasta este situația ce rezultă din insondabile rațiuni de care Marele Anonim pare călăuzit. Intervenția Marelui Anonim în alcătuirea ființei umane este limitativă, accentuat negativă. Prin toate finalismele metafizice de care este condiționat, omul se situează pe o linie incontestabil tragică, dar și măreață în același timp. Omul se situează într-o permanentă istoricitate, iremediabilă și fără capăt. Omul, prin toate condițiile sale transcendente, este menținut într-o necurmată stare creatoare, într-o stare creatoare care însă niciodată nu-și ajunge ținta. În această situație trebuie să căutăm izvorul supremelor satisfacții și al supremelor dezamăgiri hărăzite omului.

Există în afară de Augustin și unii gînditori creștini care circumscriu destinul omului mai pregnant, aceasta în perspectiva metafizicii patristice deplin închegate. Am văzut cum, după părerile lui Augustin, omul poate deveni cetățean al statului divin. După convingerile unor mistici precum Maxim Confesorul[1], omul poate deveni însă mai mult decît atît. Dacă

[1] Maxim Mărturisitorul (580–662), sfînt recunoscut și de Biserica ortodoxă (*n.ed.*).

Dumnezeu s-a făcut om, atunci și omul se poate îndumnezei. În starea de extaz mistic, omul se poate uni cu Dumnezeu; în această stare, omul poate fi absorbit de Dumnezeu. Astfel privind lucrurile, Dumnezeu și om pot fi, în diverse chipuri, vase comunicante: fiecare parte se poate împărtăși din calitatea celeilalte. Spre această idee mistică a aspirat, se pare, în chip secret doctrina creștină din perioada patristică. Într-una din lucrările noastre de odinioară, am avut prilejul de a demasca, spre a ne pronunța astfel, iluzia actului mistic. Am arătat cu o seamă de exemple luate din istoria religiilor că starea de extaz, starea de pretinsă uniune a omului cu Dumnezeu (sau, în unele forme ale budismului, cu „neantul"), are și ea diverse aspecte de „stil" ca și cultura în cadrul căreia ea se realizează. Starea de extaz, actul uniunii, este o „veleitate"; un asemenea act nu poate fi considerat ca o *evadare* din „istorie" în „absolut". Frînele transcendente îngrădesc și aspirațiile mistice. Uniunea extatică nici nu poate avea loc decît prin autoamăgirea subiectului mistic. Omul și Marele Anonim nu au o permeabilitate unul în raport cu celălalt. Ei nu sunt în nici un fel vase comunicante. Starea de extaz mistic nu este rezultatul unui act ce-ar face excepție de la regula potrivit căreia spiritul uman, în aspirațiile sale de „transcendere", este totdeauna, și chiar prin structurile sale, cenzurat și frînat. Mistica nu o putem socoti ca expresie a unor acte „supraistorice". Mistica este o formă a istoriei și, după părerea noastră, nici cea mai înaltă, nici cea mai complexă dintre formele istoriei. Nu ne putem sustrage impresiei că misticul rămîne în fond un veleitar care, prin starea de extaz pregătită metodic prin asceză, vrea să forțeze mîna lui Dumnezeu în vederea unei comuniuni. Misticul se face prin aceasta vinovat într-un fel de păcatul pentru care întîii oameni au fost alungați din paradis.

Potrivit concepției noastre, omul și istoria sa sunt realități condiționate de tendințele limitative și restrictive ce le atribuim Marelui Anonim în raport cu creatura. Într-o atare perspectivă, nu ne mai este îngăduit să vorbim despre rolul „revelației divine" în istorie și nici despre rolul extazului mistic ca o pretinsă poartă prin care omul s-ar uni cu absolutul.

Vreo cîteva cuvinte încă despre un alt aspect al concepției creștine despre istorie. Potrivit viziunii creștine, ființa umană are desigur o viață și o istorie pe pămînt, dar această viață și această istorie vizează altceva. Viața și istoria terestre ale omului sunt considerate numai ca o pregătire în vederea vieții de apoi fără de istorie. Omul, cu alte cuvinte, și-ar găsi realizarea deplină nu pe pămînt, ci în viața de după moarte. Potrivit concepției noastre despre om și despre istorie, ființa umană își găsește realizarea supremă pe pămînt, și anume ca ființă creatoare, oarecum în restriște, pe linia relativității și în limitele ce i s-au hărăzit. Aici, în vremelnicia istorică și pe pămînt, omul își duce la deplină izbîndă posibilitățile ce-i sunt îngăduite. Omul nu e ființă decăzută din transcendență și apoi ridicată iarăși în transcendență. Actul „transcenderii“ este o permanență omenească, deși acest act n-are loc decît în limite, în relativitate, adică în marea restriște. Pe pămînt își realizează omul destinul tragic și măreț la un nivel existențial care nu stă la îndemînă nici uneia dintre ființele terestre de care el este înconjurat. Întru cît ar exista o viață dincolo de moarte, aceasta nu poate fi o împlinire superioară celei terestre. În privința „postexistenței“, înclinăm mai degrabă spre concepția păgînă a vechilor greci: postexistența, întru cît n-ar fi identică cu aproape-neantul „diferențialelor“, ar putea să fie cel mult aceea a umbrelor din Hades. Dar acest neîmplinit al umbrelor din Hades noi îl evocăm aici numai ca expresie poetică a unui „aproape-neant“.

Urmează să ne ocupăm acum de o altă metafizică a istoriei, adică, precum am promis, de metafizica lui Hegel. Filozofia istoriei a lui Hegel rămîne un apogeu al gîndirii idealist-panteiste, iar prin monumentalitatea ei — o izbîndă dintre cele mai rare ale spiritului uman. Întocmai cum logica este în concepția lui Hegel întîiul capitol al metafizicii, filozofia istoriei este capitolul de încheiere al aceleiași metafizici. Această ordine nu este pur formală, ci de conținut. Logica lui Hegel nu poate fi înțeleasă decît în perspectivă metafizică. Același lucru trebuie spus și despre filozofia istoriei la Hegel. Logica și filozofia istoriei își au la Hegel rădăcinile în una și

aceeași viziune de ansamblu asupra existenței. Inima acestei viziuni este dialectica. Viziunea metafizică este un *prius* față de diversele discipline de care se ocupă Hegel. Datorită ancorării în metafizică, toate disciplinele sunt tratate din partea acestui gînditor în chip dialectic. S-ar putea afirma și acest lucru: în logica lui Hegel intră de la început o perspectivă pe care filozoful și-a însușit-o oarecum din studiul istoriei, iar în filozofia istoriei a lui Hegel intră de la început o perspectivă pe care filozoful o aduce din studiul logicii. În ambele cazuri, perspectiva este aceea a dialecticii. Întreaga filozofie hegeliană, articulată dialectic, are un singur sîmbure: Ideea. Toate formele de existență vor fi forme ale Ideii. Ca să se împlinească Scriptura, Hegel scoate Ideea din starea de imuabilitate în care o fixase Platon; Hegel conferă Ideii toate atributele mișcării. Ideea, statică la Platon, devine dinamică la Hegel. Ideea se schimbă mereu după legea fundamentală a dialecticii, adică într-un anume ritm, în tact de trei. Ea trece prin teză, antiteză și sinteză. Ideea este un moment ea însăși (teza), apoi se răstoarnă, devenind contrariul ei (antiteza), pentru ca, sporită cu conținutul recoltat în faza alterității, ea să se realizeze într-o a treia fază ca „sinteză". Sinteza cuprinde în sine momentele opuse ale tezei și antitezei. Ideea va crește astfel precum cîinele pe care Faust l-a cules de pe cîmp în zi de Paști. În creșterea ei, Ideea are o linie ascendentă. Ea devine, prin sine și datorită legii sale inerente, tot mai plină și mai bogată. Prin această mișcare în tact de trei, în teză, antiteză și sinteză, Ideea, care la început a fost nimic, devine totul. Linia ritmată stereotip împrumută un profil atît ansamblului existenței cît și tuturor detaliilor acesteia. Tiparul dialectic se repetă la infinit în mare și în mic. Cît privește ansamblul, Ideea are la început o existență pur logică, abstractă; în faza de alteritate, ea se realizează concret ca Natură; în faza de sinteză, Ideea se întoarce la sine însăși, devenind spirit conștient de sine. Istoria umanității este un capitol de încheiere al acestei de-a treia faze. Ideea, în toată desfășurarea ei universală, constituind pe rînd Logica, Natura și Spiritul (propriu-zis), este numită de Hegel și „rațiune universală", „spirit al lumii" sau

Dumnezeu. Viziunea este alcătuită în perspectiva unui panteism dinamic în stare să asimileze toate realitățile, de la cele pur logice pînă la cele ale conștiinței istorice și pînă la supremele forme și împliniri ale spiritului (religie, artă, filozofie). Într-o asemenea perspectivă dialectică, istoria apare și ea ritmic articulată. Spre a da un exemplu. Datorită dialecticii sale intrinseci, istoria duce de la o formă de stat la alta; de la forma statului despotic, în care un singur individ e liber (teza), se ajunge la forma statului de democrație sau aristocrație (antiteza), în care mai mulți indivizi sunt liberi; „sinteza" se realizează sub forma „monarhiei organice", în care toți indivizii sunt liberi.

Să relevăm și alte aspecte de istorie, așa cum le vede Hegel. Istoria s-ar realiza prin mase și prin indivizi excepționali. Ideea aceasta n-ar avea vreo deosebită semnificație dacă Hegel n-ar dezvolta în legătură cu ea teoria *cursei* sau a *vicleniei* „rațiunii universale" (*List der Vernunft*). Teoria vicleniei rațiunii universale, indiferent de valabilitatea ei, rămîne după părerea noastră cea mai genială idee a lui Hegel. Rațiunea universală utilizează întru ducerea la îndeplinire a scopurilor ei indivizi excepțional dotați. Pe acești indivizi rațiunea universală îi pune să lucreze la realizarea ideilor sale, făcîndu-i să creadă că ei ar lucra exclusiv în interesul lor egocentric atunci cînd purced să realizeze o idee. Printr-un atare truc viclean, printr-o atare cursă, rațiunea universală reușește să-și realizeze cu atît mai sigur propriile ei idei. Iuliu Cezar aspira în chip egocentric spre dominația sa unică în statul roman, care pînă atunci fusese stat republican. Năzuind la aceasta, Iuliu Cezar realiza însă o idee a rațiunii universale (ideea imperiului). Desigur, Iuliu Cezar a pornit să realizeze ideea din interes egoist; el nu-și dădea seama că însăși rațiunea universală, prin viclenia ei, îl făcea să creadă acest lucru. Rațiunea universală recurge mereu la această „cursă" de-a lungul istoriei universale.

Subiectul istoriei este, după Hegel, în esență însăși rațiunea universală, adică Dumnezeu. În rîndurile cu care își încheia filozofia istoriei, Hegel afirmă precis că „tot ce s-a întîmplat și se întîmplă în fiecare zi nu se întîmplă fără Dumnezeu, ci este

în esență opera lui însuși". În fond, perspectiva panteistă asupra istoriei nici nu-i îngăduia lui Hegel o altă apreciere. Scoțînd oarecum pe om din cauză, Hegel nu mai vede în cele din urmă decît pe Dumnezeu. Acest Dumnezeu nu este o realitate în afară de multitudinea infinită a formelor de existență cosmică și istorică. Aceste forme sunt autorealizări ale lui Dumnezeu însuși. Pentru Hegel, Dumnezeu nu este, ci „devine". El devine prin tot ce este. Ideea despre un Dumnezeu identic cu rațiunea universală este o idee optimistă și luminoasă. Dar într-o asemenea perspectivă dispar toate prăpăstiile din lume, toate paradoxele, toate adîncimile care refuză să fie scoase la lumină. Existența n-ar mai avea nimic insondabil. Teoria despre viclenia rațiunii universale este într-un fel singura notă demonică din filozofia lui Hegel despre istorie. Dar, cumpănind mai de aproape, chiar și această notă demonică se risipește. Ea se destramă. Oare viclenia pe care rațiunea universală o manifestă față de indivizii excepționali nu rămîne în cele din urmă o viclenie a lui Dumnezeu față de unele din propriile sale întrupări? Dar ce ne facem cu gustul amar pe care istoria îl are totuși pentru orice spirit care ia contact viu cu ea?

Noi ne-am clădit filozofia istoriei pe insondabil, pe principiul conservării misterelor instituit în lume. Marele Anonim este ființă dumnezeiască, dar măsurile, în multe privințe limitative, cenzoriale și frînante, pe care el le ia față de creatură nu indică oare și grave trăsături demonice? Noi ne-am alcătuit concepția despre istorie ținînd seama și de demonia ei. Filozofia lui Hegel se întemeiază în întregime pe „con-fuzia" dintre Dumnezeu și individuația creaturală. Hegel pornește de la premisa fundamentală a cognoscibilității absolut adecvate a realității din partea indivizilor creatori. În privința aceasta, Hegel susținea despre propriul său sistem filozofic, fără ocolișuri de modestie, că acesta reprezintă însăși „desăvîrșita" *cunoaștere de sine a lui Dumnezeu*. Hegel nu vede nota mitică proprie oricărei metafizici; cu aceasta el decade din rolul de „filozof" și de „poet" (în sensul antic al cuvîntului), devenind preotul fără de umor al propriei sale filozofii.

Cu perspectiva sa dialectică, cu gîndul rațiunii universale în devenire, Hegel introduce adesea în considerațiile și aprecierile sale o seamă de „valori“ *artificiale* cărora conștiința curentă li se opune. Numai ispite dialectice îl fac pe Hegel să susțină bunăoară că singure popoarele care au creat un stat au o istorie. Cu aceasta Hegel desfigurează intolerabil sensurile. El reduce cu aceasta la mai puțin decît un minim viața istorică universală. Pe foarte întortocheate căi îl aduce pe Hegel dialectica. Noi ne-am obișnuit să privim drept „istorie“ chiar cele mai vechi rămășițe de cultură și civilizație preistorică ce se datorează omului de tip neandertal. Noi credem că istoricitatea se înfiripă chiar din momentul cînd omul începe a fi un „cîmp stilistic“.

Cît privește daltonismul valorilor pe care îl constatăm la Hegel, încă o scurtă observație. În lumina dialecticii rațiunii universale, Hegel introduce în sistemul său o ierarhie de valori care ni se pare o deformare cu totul nepermisă a situației reale. După părerea lui Hegel, susținută în volume întregi de considerații obositor de abstracte, *arta* ar reprezenta, în cadrul spiritului absolut, principial, o treaptă inferioară *filozofiei*. Noi, care vedem atît în artă cît și în filozofie, atît în știință cît și în mituri, tot atîtea moduri *echivalente* ale „revelării frînate“, ale revelării de care omul este capabil în raport cu misterul insondabil al existenței, nu înțelegem cum s-ar putea în general susține, într-un atare domeniu, ideea unei ierarhii de valori. Această intenție singură de a „ierarhiza“, indicînd locul artei pe o treaptă inferioară aceleia ce i-ar reveni filozofiei, este în stare să răpească aproape orice legitimitate dialecticii idealiste care a putut să ducă la asemenea concluzii.

Cît privește mișcarea dialectică în sine a Ideilor care ar lua trup în istorie precum Logosul divin în staul, cel mai adesea Hegel a forțat tiparul; aceasta neapărat potrivit unui adagiu de care în deplină conștiință părea călăuzit. Se știe cum a răspuns filozoful cuiva care i-a reproșat că realitatea nu prea face eforturi spre a corespunde Ideilor. Răspunsul lui Hegel a fost: „Cu atît mai rău pentru realitate!“ Nu se poate contesta

că Hegel a remarcat și a relevat cu justețe unele mișcări dialectice ce au loc în istorie; dar dialectica aceea înspicată, infinitezimal ramificată, pe care el ține s-o impună fenomenelor istorice, rămîne cel mai adesea un tipar exterior care nu se potrivește. Dar Hegel, orgolios pînă la lipsă de pudoare, nu se dă înapoi de la a născoci „evidențe“ cu mijloace filozofice cu totul neoneste. Dialectica hegeliană devine astfel echivalentul unui artefact pe care lucrurile, prin firea lor, îl elimină de la sine. Cine a trecut cît de cît prin școala lui Hegel își dă la urmă seama că dialectica artificializată și oficializată a lui Hegel este egală cu ridicarea sofismului la rang de principiu universal. Aceasta nu înseamnă că dialectica n-ar mai avea nici o șansă filozofică. Într-unul din capitolele studiului de față, ne-am însărcinat să învederăm cum în desfășurarea stilurilor (în istorie) se poate descoperi oareșicare dialectică. În succesiunea istorică a cîmpurilor stilistice, dialectica este uneori prezentă și are o eficiență oareșicare. Concluzia la care am ajuns în capitolul în chestiune este că dialectica, deși eficientă cît privește succesiunea istorică a cîmpurilor stilistice, nu atinge niciodată în chip total asemenea cîmpuri. Un cîmp stilistic poate fi atins „parțial“, adică în unele din determinantele sale, de mișcarea dialectică. Într-un anume moment istoric, o determinantă sau mai multe, dar *niciodată toate*, ale unui cîmp stilistic sunt susceptibile de o răsturnare, ca să intre în joc o altă determinantă sau mai multe de sens diametral opus. Răsturnarea dialectică a unui cîmp stilistic nefiind niciodată totală, nu se poate prevedea în nici un moment istoric care dintre determinante se va răsturna. Hegel credea într-o dialectică totală și previzibilă a „Ideilor“. Din parte-ne, susținem că nu ideile, ci cîmpurile stilistice formează baza istoriei. Și mai susținem că uneori în cadrul cîmpurilor stilistice și al succesiunii lor istorice se poate vorbi despre o dialectică, dar numai despre o dialectică parțială și imprevizibilă. Uneori, nu totdeauna, această dialectică parțială și imprevizibilă o descoperim bunăoară în istoria culturii apusene, dar aproape deloc în istoria culturilor orientale — cum ar fi cea chineză sau cea indică.



La întrebarea: „Cum este posibilă istoria?“, răspundem în încheiere. Căci se cuvine să mai aruncăm o privire de ansamblu asupra concepției metafizice ce ne-am format despre istorie. Istoricitatea ne apare ca o dimensiune permanentă a ființei umane. Ea datează din momentul în care preomul devine om deplin. Istoricitatea este condiționată și garantată prin înseși modurile ontologice ale ființei umane. Ființa umană este rezultatul unui număr oarecare de mutații ontologice și a nenumărate mutații morfologice. Ființa umană *deplină* este, spre deosebire de toate celelalte ființe, și rezultatul unei mutații ontologice singulare în univers. Din toate mutațiile prin care a trecut, ființa umană se alege ca o ființă cu o existență în dublu orizont. Omul este: 1. existență în orizontul lumii date și pentru autoconservare; 2. existență în orizontul misterului și pentru revelare. Specifică omului deplin este existența în orizontul misterului și pentru revelare. Nici o altă ființă nu trăiește în acest orizont. În momentul cînd în preom s-a declarat mutația ontologică datorită căreia ființa umană izbîndește în plenitudinea sa, apar în structura spirituală a omului și categoriile stilistice ce modelează toate plăsmuirile spirituale prin care ființa umană încearcă să-și reveleze sieși misterul existenței. Categoriile stilistice sunt un „complement“ al modului ontologic întru mister și pentru revelare. Acest complement are o dublă semnificație: el este un mijloc pozitiv de revelare, dar în același timp un factor frînant. Categoriile stilistice sunt un mijloc pozitiv de revelare, fiindcă în cadrul lor și pe tiparul lor are loc orice plăsmuire spirituală prin care omul încearcă să-și reveleze sieși misterul lăuntric sau împrejmuitor. Categoriile stilistice sunt însă și un factor „frînant“, căci în cadrul lor omul nu poate să-și reveleze niciodată în chip absolut adecvat misterul. Marele Anonim supune ființa umană acestor „frîne transcendente“ pentru ca ea să nu poată evada în nici un fel din relativitate și pentru ca să i se închidă astfel definitiv accesul în absolut. Îngrădit în asemenea chip, omul va relua mereu încercările sale de a-și revela misterul

prin plăsmuiri spirituale, prin mituri, prin viziuni religioase, prin concepții metafizice, prin teorii științifice, prin întruchipări de artă. Istoricitatea permanentă, tragică desigur, dar și măreață în felul ei, a omului, își are temeiul în această situație a ființei umane care, pe de o parte, este înzestrată cu cel mai înalt mod ontologic îngăduit în univers vreunei creaturi, dar care, pe de altă parte, este determinată și de supreme finalisme metafizice, limitative și restrictive. Prin existența sa creatoare, prin istoria sa, omul se realizează pe o linie unică în univers. Prin nivelul său existențial de o demnitate singulară în comparație cu al tuturor creaturilor, omul poate avea mîndria și satisfacția singularității. Permanența destinului creator al omului este însă tragic condiționată. Condițiile care garantează omului existența creatoare sunt exact condițiile prin care omului i se risipesc șansele de acces în absolut. Istoria umană ne apare deci ca o rezultantă a două componente care în existența universală acționează oarecum în sens opus. În coordonatele metafizice supreme ce le-am arătat, istoria umană apare ca un „compromis“ , ca un compromis între aspirația secretă a omului de a se substitui Marelui Anonim și între măsurile de apărare luate de Marele Anonim în vederea salvării centralismului existențial.

Note la *Ființa istorică*

În ce consistă unitatea semințiilor grecești? În comunitatea limbii înainte de toate, care îi făcea pe greci să considere „barbari“ pe toți aceia care vorbeau vreo limbă care nu putea fi înțeleasă de ei și pe care ei nici nu o socoteau drept „grai“, ci ca un fel de „lălăit“.

Mitul grec este foarte omenesc față de strania transcendență inumană a mitologiei orientale. Grecii se bucură de viața terestră, ei caută să se realizeze în sfera intramundană; viața de dincolo îi interesează foarte puțin. În lumina aceasta, cu sferele ei, oamenii trăiesc într-o incredibilă familiaritate cu figurile mitologice. Cît de vie, de degajată și de bucuroasă de plăsmuirile ei trebuie să fi fost imaginația grecului dacă el vedea lîngă orice izvor prezența unei nimfe și-n umbra oricărui copac prezența unei driade!

*

„Istoria“ îngăduie o cunoaștere cenzurată, mai intimă, dar și mai plină de rătăciri și de imprecizii.

*

Ranke: „Ideile care domină în istorie sunt gîndurile lui Dumnezeu în lume.“

Hegel: „Istoria e însăși Divinitatea în devenire și întoarcerea la sine a ei.“

Sf. Augustin: „Istoria este devenirea împărăției lui Dumnezeu pe pămînt.“

Nu. Sensul întregului e cu totul altul decît cel văzut de Sf. Augustin, Hegel sau Ranke. „Istoria“ este o *rezultantă*, o *diagonală* a două componente care acționează divergent și într-un anume sens contrar.

*

„Istorie“ nu poate avea decît ființa care reprezintă o primejdie pentru Dumnezeu, căci istoria nu este decît expresia nesfîrșită a ispitei omului de a se substitui Marelui Anonim și veșnica „înfrînare“ transcendentă a omului.

*

Fenomenul istoric este totdeauna concret, adică „unic“ din punct de vedere numeric și cronospațial, dar „individualizat“, original, ireversibil; fără pereche el nu este decît în sfere istorice, unde lucrează în chip secret o potență istorică de o orientare individualizantă.

*

Se mai cere și o viziune despre lume în consecință, dar nicăieri spontaneitatea creațiilor mitice nu este atît de vie și atît de proaspătă ca în acest sud-est european. Nu sunt aici suficiente motive ca să credem că sud-estul european iese din tenebre pentru a se așeza sub steaua ce i s-a promis? Popoarele sud-estului european sunt desigur prea mici pentru a se putea gîndi vreodată la expansiuni teritoriale și la întemeieri imperiale, dar lor le este hărăzită cealaltă expansiune, singura în stare de a mai umple cugetele de o legitimă mîndrie, cea mai frumoasă dintre expansiuni: expansiunea spre cer.

Somn metafizic

Poporul românesc: o monadă în somn.

*

Poporul românesc își doarme încă somnul metafizic. E încă o întrebare dacă trebuie trezit sau nu.



Există un „timp-trecere“ și un „timp-creștere“. Timpul-trecere e veșnicul prezent fără memoria trecutului, circumscriere abstractă a evenimentelor care urmează pur și simplu altui eveniment fără a și-l aminti. Timpul-creștere e timpul ce se adaugă oarecum sieși, timpul organic care, crescînd, adună în sine trecutul, timpul-creștere înseamnă spor și îmbătrînire. Istoria românilor s-a petrecut în „timpul-trecere“, dar nu în „timpul-creștere“; de aceea istoria românilor nu e istorie în adevăratul sens al cuvîntului. Românii au în trecutul lor evenimente, aventuri, intrigi, învingeri, căderi, dar n-au istorie. Suntem în pragul istoriei. De aceea, în fond, toți istoricii noștri au rămas un fel de cronicari. Din punct de vedere „superior istoric“, toate evenimentele noastre din trecut sunt un fel de celule embrionare din care s-ar fi putut naște o istorie de creșteri organice, dar care au rămas în stadiu embrionar.

N-avem istorie, de aceea nu avem nici tradiție. Noi trăim în veșnicul-prezent; orice tradiție presupune însă o solidaritate cu timpul în creștere.

Să se compare țăranul nostru cu țăranul francez care are genealogii de sute de ani și care se ia la întrecere cu dinastiile.

Să se compare burghezul nostru nu mai departe decît cu burghezul polon, în casa căruia găsești galeria strămoșilor.

Între aristocrații Europei, boierul român are memoria cea mai scurtă.

Tradiționalismul, în sensul apusean al cuvîntului, la noi e un nonsens. Cred că nimenea nu va crede în chip serios că continuarea romanticei importate la noi din Apus înseamnă tradiționalism.



Românul nu are atitudine față de timp. Nu-i are simțul și poate că nici creșterile organice de care să-și fixeze conștiința timpului. De aceea, țăranul nostru nu-și vede nici instituțiile

care vin din trecut ca în dezvoltare istorică. Ne gîndim la Biserică. Pentru ţăranul român, Biserica nu vine oarecum din trecut, cu pasul lent al timpului, Biserica emană pentru el oarecum de-a dreptul din Dumnezeu. Dacă în ce priveşte atitudinea ţăranului faţă de Biserică se poate vorbi de-un tradiţionalism, acesta nu e un tradiţionalism istoric care presupune un cult al timpului, un cult mai mult sau mai puţin conştient al trecutului, ci de-un tradiţionalism magic, întemeiat pe-un „sentiment al veşnicului", care e mai presus de orice timp.

*

Dacă ţăranul român n-are sentimentul şi cultul timpului, el are în schimb sentimentul veşnicului mai presus de timp şi sentimentul magic al emanaţiei din acel fond de eternitate.

*

La români nimic nu e încă realizat, totul e în stare de posibilitate. Dar despre nimic nu se poate vorbi aşa de frumos ca despre posibilităţi.

*

N-avem istorie. De aceea nu avem nici epopee. Nici măcar celulele embrionare pentru o epopee, cum le au alţii în jurul nostru. Pînă în veacul din urmă — cel al conştiinţei romantice —, românii ca un mare organism nu s-au găsit niciodată solidari cu vreo mişcare sau eveniment din trecut. Toate faptele, toate mişcările erau ceva exterior, simple accidente. Nimic nu i-a antrenat într-o dinamică substanţială din pulsul căreia să răsară cel puţin intenţia unei creaţii epice.

Orice istorie, întru cît e istorie (de mari linii organice), are un ritm de epopee. Epopeea nu se poate naşte acolo unde lipseşte acel ritm.

Epica noastră populară cîntă accidentalul, haiducia şi aventura.

E caracteristic că în cea mai frumoasă baladă a noastră, în *Mioriţa*, se cîntă un sentiment metafizic.



În realitate, românul trăiește în *timpul-trecere*; sufletește, lăuntric, trăiește în afară de timp. Românul anistoric se simte sufletește solidar cu tot ce e în afară de timp. Sau se poate zice și altfel: proiectează în afară de timp toate acele mari realități și valori cu care se simte solidar.



Românul nu iubește natura (așa cum o iubește orășeanul căruia îi lipsește), fiindcă *e* în ea. Dar se simte solidar cu ea. De aceeea, în poezie nu o cîntă ca pe un „ce" aparte. În poezia populară nu se găsește lirica naturii. Dar aproape fiecare poezie de orice natură se începe cu „frunză verde"; e în această „frunză verde" un sentiment de solidaritate a omului cu natura, cu nu știu ce impresionantă rezonanță de *fatalitate*! E în acest motiv cu „frunză verde" cu care se începe cel mai adeseori poezia populară o indicație aproape păgîn-rituală de solidaritate cu natura, cu o natură în care stăpînește — un fel de fatalitate, dar nu o fatalitate implacabilă, ci mai curînd o îndulcită „fatalitate vegetativă", dacă ni se îngăduie acest cuvînt.



În cele dintîi două–trei veacuri voievodale, *era* să avem o istorie. Pe urmă, acest început de istorie a fost întrerupt, și alte vreo trei veacuri am fost în situația gîndacului de mătase căruia i se tot strică țesătura, trăind o pseudoistorie de simple accidente. Apoi, în veacul din urmă, trăim cu întîrziere istoria altora. Substanța noastră etnică a rămas ascunsă în dosul accidentelor ce o atingeau superficial — și în caz de extremă primejdie se salva cu toată latența ei în pădurile lui Dumnezeu. Substanța noastră etnică a trăit în spațiu, dar încă nu a avut condițiile necesare pentru a se ritma istoric, organic, linear în timpul care înseamnă creștere și realizare variată și multiplă a unei adînci posibilități.



În asemenea împrejurări nu trebuie să căutăm originalitatea noastră în ceea ce ne place să numim „istoria“ noastră. Originalitatea noastră e undeva în afară de această istorie — care nu e o adevărată istorie. Originalitatea noastră — de cuprins prin intuiție, dar nu formulabilă — e încă pe planul de dincolo al esențelor, și nu în fenomenalitatea noastră pseudoistorică.

Orice tradiționalism la noi nu poate să însemne solidaritate cu un *trecut* problematic, ci solidaritate de natură magică cu ceea ce e în noi în stare de latență. Tradiționalismul se poate deci numi la noi, cu tot atîta îndreptățire, și viitorism.



Ortodoxia bizantină — în esența ei anistorică, statică, veșnică — a fost pentru substanța noastră etnică o salvare, deoarece ne-a conservat neatinse de vicisitudinile pseudoistoriei noastre de pînă aici posibilitățile creatoare pentru mai tîrziu.



Peste fondul nostru etnic daco-slav, cu evidente înclinări spre ceea ce e mai presus de timp, s-a suprapus o cultură anistorică; amalgamul a fost fericit, căci ne-a scăpat teferi peste o perioadă lungă de pseudoistorie care, pentru un popor trăind deja în plin ritm istoric și cu o cultură tot istorică (catolică sau protestantă), ar fi fost fatală.

CUPRINS

Redactor
MONICA MANU

Apărut 1997

BUCUREȘTI–ROMÂNIA

Tipărit la Infopress s.a. Odorheiu Secuiesc

O diferențială divină este echivalentul unui fragment infinitezimal din Totul substanțial și structural, deplin autarhic, transspațial al Marelui Anonim. Între Marele Anonim și „lume" e un raport de profundă disanalogie : Marele Anonim ia drumul genezei prin termeni tocmai opuși celor posibili. Un sistem întreg de măsuri preventive luate împotriva unei posibile și incredibile Povești dă ca rezultat lumea reală. Lumea este o Poveste infinit mutilată.

DIFERENȚIALELE DIVINE

Antropogeneza – trecerea de la animal la om – este *saltul* de la „biologic" la „social"... Distanța ce există între a fi dominat de experiență și a domina experiența măsoară depărtarea ce se declară între animal și om sub raportul posibilităților lor de a-și organiza experiența : întîiul prin instinct, al doilea prin inteligență.

ASPECTE ANTROPOLOGICE

Omul deplin este prin definiție *ființa istorică*... Istoria umană apare ca un „compromis" între aspirația secretă a omului de a se substitui Marelui Anonim și între măsurile de apărare luate de Marele Anonim în vederea salvării centralismului existențial : dacă Dumnezeu s-a făcut om, atunci și omul se poate îndumnezei.

FIINȚA ISTORICĂ

Ultima apariție a seriei :
TRILOGIA VALORILOR

Următoarea apariție a seriei :
EXPERIMENTUL ȘI SPIRITUL MATEMATIC

ISBN : 973-28-0778-4